

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

Santa María de los Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Filosofía

SAPIENTIA

Volumen XXXVII

1982

BUENOS AIRES

SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *La participación del ser. I. Hacia la verdadera noción de la participación* 5

ARTICULOS

- CARLOS I. MASSINI: *La categorización metafísica del derecho según Santo Tomás* 11
- WILLIAM R. DARÓS: *La ciencia como pensamiento crítico según Carlos R. Popper* 21
- ALBERTO CATURELLI: *La restauración del Tomismo en Fray José María Liguero* 35
- JUAN CRUZ CRUZ: *La reducción de la metafísica clásica en Schelling* 61

NOTAS Y COMENTARIOS

- ALBERTO CATURELLI: *Metafísica, ética y derecho natural. El primer Congreso Católico Argentino de Filosofía* 75

BIBLIOGRAFIA

- JACQUES MARITAIN: *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, (E. C. T.), p. 79.
-

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA
Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

LA PARTICIPACION DEL SER

I. HACIA LA VERDADERA NOCION DE LA PARTICIPACION

1. Qué es participación

Notables estudios en este último tiempo, sobre todo los de C. Fabro, han puesto en evidencia toda la trascendencia que el estudio de la participación posee no sólo para una más honda comprensión de la doctrina de Santo Tomás, sino también para una más profunda visión de la Metafísica, sobre todo para penetrar mejor el tema del Acto puro de Ser de Dios, como fundamento de todo otro ser en su esencia y en su acto de ser o existir.

Participar significa tener parte o recibir algo de otro ser. Implica siempre tres términos: el Ser imparticipado, de quien procede el ser o perfección; el ser participado, que recibe o tiene parte de ese ser o perfección; y finalmente el ser o perfección misma, que procede del Ser imparticipado y es recibido en el ser participado.

Si de la participación del ser se trata, el Ser imparticipado tiene que ser o existir por sí mismo, ser el mismo Ser o Acto puro de Ser o Existir, que por su noción, es infinito, único y necesario.

En cambio, el ser participado no es el ser, sino que lo recibe de él en su propia medida y, por eso, es finito y, por ser tal, puede multiplicarse y diversificarse; y es también contingente, pues no tiene de sí el ser, sino que lo recibe gratuitamente pudiéndolo no recibir.

El ser participado es siempre compuesto de un sujeto que recibe —la esencia— y de un acto de ser recibido. De aquí que la participación nunca se realiza en el Acto puro de Ser —que es esencialmente imparticipado— sino en el de tal ser, en el de una esencia o capacidad de ser, y en el acto de ser que la actualiza o hace ser.

2. El descubrimiento de la participación por Platón

A Platón cabe el mérito de haber descubierto esta verdad metafísica de la participación. Supo ver él con claridad que todo lo imperfecto supone y es por participación de lo perfecto, que ninguna perfección limitada puede ser sino por la perfección ilimitada; que lo múltiple supone y es por lo uno, que las cosas buenas suponen y son por la bondad, las cosas verdaderas por la verdad

y las cosas bellas por la belleza. En una palabra, Platón comprendió que todo este mundo finito y contingente que nos rodea no es ni puede ser por sí mismo, sino que se funda y es participado de otra realidad imparticipada, que es por sí misma y, por eso mismo, infinita y necesaria.

3. Lo que no vio Platón

Pero Platón no llegó a descubrir el modo preciso como se realiza la participación del ser, porque no supo ubicar y ver bien en qué consiste el problema mismo de la participación. Y en esta falta de visión de la esencia de la participación, de la participabilidad, tienen su origen varios errores graves, concatenados entre sí, que vamos a señalar.

a) Primer error de Platón

Platón no distinguió entre las perfecciones trascendentales, propias e identificadas con el ser en cuanto ser, y las perfecciones predicamentales de las esencias del Ser.

Las primeras, por su concepto mismo, no encierran imperfección, aunque puedan existir en grado limitado e imperfecto. Así, el ser, la unidad, la verdad, la bondad y la belleza son nociones identificadas con el ser y, de por sí, no encierran imperfección, bien que puedan existir y de hecho existan en grado imperfecto y limitado en tales o cuales seres, es decir, realizadas en perfecciones predicamentales.

Utro tanto sucede con las nociones de inteligencia y voluntad o amor, identificadas, en los grados supremos o espirituales del ser, respectivamente, con la verdad y la bondad.

Estas perfecciones pueden existir en grado ilimitado, formalmente como tales, pues no encierran imperfección alguna. No hay ninguna contradicción ni dificultad en que exista el Ser, la Bondad, la Verdad y la Belleza infinita.

Pero no sólo es posible que existan, sino que deben existir necesariamente en ese grado infinito. Porque la existencia de los seres, verdades, bondades, bellezas, en grado finito, indican que ellos no son el Ser, Verdad, Bondad y Belleza por sí mismos, ya que de ser tales, serían infinitos y necesarios; sino que su existencia finita y contingente sólo es posible, en última instancia, por participación del Ser, Verdad, Bondad y Belleza imparticipadas.

Por otra parte, estas perfecciones puras se identifican con el ser y, por eso, son trascendentales. La unidad no es sino el ser no dividido o distinto de sí mismo; la verdad es el ser en cuanto inteligible u objeto de la inteligencia; la bondad es el ser en cuanto apetecible u objeto de la voluntad; y la belleza es el ser en cuanto gozosamente contemplado por la inteligencia.

De ahí que los seres, verdades, bondades y bellezas limitadas y como tales participadas, se funden y sean por participación de un único Ser imparticipado que es Acto puro de Ser, identificado con la Verdad, Bondad y Belleza imparticipadas. Los seres participados implican y son por participación de un Ser imparticipado que es por sí mismo o divino. Sin este Ser, ningún otro ser, bondad, y belleza podrían existir en grado limitado.

En cambio, las perfecciones predicamentales incluyen imperfección en su misma noción o esencia. Cuerpo, animal, hombre, blanco, extenso y otras perfecciones similares, son nociones de tales seres o esencias, esencialmente limitadas por su mismo concepto. La limitación pertenece a su misma esencia.

Por eso estas perfecciones predicamentales no pueden existir en grado imparticipado e infinito, pues siempre son tales esencias finitas y, por eso mismo, participadas. Por eso, las perfecciones predicamentales no pueden ni deben existir en grado imparticipado, formalmente tal, sino que sólo pueden existir en grado participado.

Por otra parte, estas perfecciones predicamentales no pueden identificarse, pues por su misma noción se excluyen entre sí. Un hombre no puede ser una piedra, un perro no puede ser un canario, lo blanco no puede ser negro. Las perfecciones predicamentales son, pues, esencialmente finitas y, por eso, esencialmente participadas y por su misma noción, no identificadas entre sí.

b) Segundo error de Platón

Al no distinguir entre ambos tipos de perfecciones: puras o trascendentales, e impuras o predicamentales, esencialmente imperfectas, Platón llevó a ambas al grado imparticipado. Y así colocó en este plano no sólo el ser, la verdad, la bondad y la belleza —y la inteligencia y el amor—, sino también el hombre el caballo y todas las perfecciones predicamentales: el hombre en sí, el caballo en sí, etc.

Y al no poderlas identificar por su propia noción, multiplicó Platón el Ser imparticipado en innumerables esencias imparticipadas: sus célebres ideas o Esencias en sí. Las ideas platónicas son la división y multiplicación de un único Ser imparticipado —Dios—, en el que se ha introducido la imperfección de las perfecciones predicamentales.

Por no haber distinguido ambos tipos de perfección, trascendentales y predicamentales, Platón fue conducido lógicamente a este segundo error, el de llevar al grado imparticipado las perfecciones predicamentales, que por su misma noción de tales seres o esencias finitas, no pueden existir sino en grado participado. En efecto, las perfecciones predicamentales si fueran llevadas al grado imparticipado, serían el Acto de Ser o Existir, y dejarían de ser tales perfecciones, perderían la esencial imperfección —que las hace predicamentales—, incompatible con el Ser imparticipado e infinito.

Estas perfecciones son por participación real, pero no de perfecciones predicamentales imparticipadas —lo cual, según lo dicho, es absurdo e imposible—, sino de las únicas Perfecciones que pueden y deben existir en grado imparticipado, y que son las trascendentales, identificadas en este grado imparticipado, con el Ser en sí, Acto puro de Ser Infinito y único que es Dios. Las perfecciones predicamentales no existen formalmente o como tales en grado imparticipado en Dios, sino sólo de un modo eminente, es decir, que toda su perfección está en Dios, en el Ser imparticipado, sin su esencial y constitutiva imperfección. (También el Panteísmo comete este mismo error, al identificar las perfecciones predicamentales propias del ser participado creado, con el Ser imparticipado de Dios).

c) Tercer error de Platón

Intimamente unido a los dos anteriores, Platón comete un tercer error: el de identificar la participación lógica con la real. En efecto, las perfecciones trascendentales en grado participado e imperfecto son por participación real de las mismas en grado imparticipado, identificadas con el Ser en sí.

En cambio, las perfecciones predicamentales son por participación lógica o puramente mental de las mismas en grado imparticipado. Porque hemos dicho que las mismas no pueden ser realmente en grado imparticipado. Sólo se las concibe en grado imparticipado en la mente, por abstracción de sus notas individuantes concretas. Así cuando se dice que "Juan es hombre" o que "el perro es animal", se trata de una participación lógica: una participación del concepto abstracto de hombre o de animal, respectivamente, que no existe en la realidad —como quería Platón— sino sólo en una idea de la inteligencia: hombre y animal son concebidos en la mente en estado imparticipado de puro hombre o animal, por participación del concepto de los cuales, "Juan es hombre" y "el perro es animal".

d) Cuarto error de Platón

El último error de Platón, fundamento de todos los anteriores, es el no haber distinguido entre esencia y acto de ser o existencia, el haber confundido tal ser con el ser. De allí la confusión de los dos tipos de perfecciones, trascendentales y predicamentales y los otros dos errores consiguientes a éste, que acabamos de señalar.

Platón no llegó a de-velar la participación del ser como ser, del acto de ser; y la confundió con una participación de tales esencias. Las ideas son las Esencias imparticipadas, y los seres del mundo, esencias participadas de aquéllas. La participación del ser, que confiere actualidad o realidad a los entes, quedó oculta a los ojos de Platón.

4. La participación en Santo Tomás

Ningún filósofo griego había llegado a descubrir con claridad la noción de participación. Todos ellos no trascendieron el plano de la participación de la esencia. El mismo Aristóteles, que dio explicación cabal del cambio y la multiplicidad de los seres por el acto y la potencia, se detuvo, sin embargo, en el acto y potencia de la esencia: en la materia primera y la forma substancial, y en la materia segunda y la forma accidental. La materia participa de su acto que es la forma. No llegó a descubrir la potencia y el acto del ser en cuanto ser, la esencia y el acto de ser.

A Santo Tomás le estaba reservada la ubicación de la participación en su verdadero lugar: en el ser en cuanto ser. Para llegar a este descubrimiento, lo ayudaron dos grandes verdades de la revelación cristiana: la creación del mundo desde la nada —verdad filosófica también, pero ignorada por la filosofía pagana—, y la existencia de espíritus o formas puras finitas sin materia: los ángeles. En efecto, la creación es conferir el ser desde la nada, lo cual equivale a la participación del ser en cuanto ser, en dar el ser a tal ser o esencia.

La existencia de los ángeles, espíritus o formas puras sin materia, creados y finitos, planteaba el problema de su limitación, que, en seres enteramente inmatrimales, no podía provenir de la materia, como en los seres corpóreos; sino de una composición más profunda de potencia y acto, que es la esencia y acto de ser o existencia. Los ángeles son formas puras e ilimitadas en su acto esencial —y por eso no determinables individualmente por la materia, no multiplicables dentro de la misma especie— pero que no son sino que reciben de un modo contingente y en la medida finita de sus notas esenciales, el acto de ser. Los ángeles no son el Acto puro de ser, no son el Ser imparticipado, porque su esencia no es, sino que participa y tiene el acto de ser.

La creación y la existencia de los espíritus finitos sólo podían explicarse por la composición de esencia y acto de ser; que Santo Tomás va a descubrir como la esencia constitutiva de la participación, como la participabilidad misma.

El ser participado está constituido, pues, por la composición real de esencia y acto de ser o existencia —esse—. Un ser es participado porque no es sino que recibe su acto de ser —esse—. La esencia metafísica o constitutiva de la participación, la participabilidad o creaturidad consiste en esta composición real de esencia y acto de ser.

La finitud y contingencia son propiedades esenciales, que emanan de esta raíz esencial del ser participado. En efecto, el ser participado es finito, porque posee el acto de ser en el grado limitado de su esencia: es tal ser. Y es contingente, porque la esencia no es el acto de ser, sino que lo tiene con indiferencia para poseerlo o no. La esencia no es ni incluye en sí misma el acto de ser; pues si el acto de ser fuera nota esencial debería estar incluido en su definición. Ahora bien, la esencia puede definirse —vg. hombre: animal racional—, sin que incluya su acto de ser, sin decir si existe o no realmente. Luego este acto de ser o existencia no puede provenir de la esencia, que no lo es ni lo tiene de sí, sino de otro ser que ya sea y, en última instancia de un Ser que no sea tal ser, no compuesto de esencia y acto de ser, sino del Ser por sí mismo o Acto puro de ser e imparticipado.

La participación cobra su cabal y precisa sentido desde el ser que nos es dado inmediatamente y que no es el acto de ser y que, por eso, es finito y contingente; y que al no poder darse a sí mismo el acto de ser, que de sí no es ni tiene, implica esencialmente y en última instancia, un Ser que no sea sino el Acto puro e imparticipado de Ser. Únicamente por este Ser en sí pueden llegar a ser, participar del ser los seres que no son sino que tienen finita y contingente-mente el ser.

Del ser participado se llega así necesariamente al Ser imparticipado. Porque sin Ser que sólo es Ser, Acto puro de Ser, ningún ser finito y contingente, ninguna esencia que no es el acto de ser, podría llegar a ser. Sin este Ser en sí, sólo sería la nada absoluta¹. El Ser en sí, el Acto puro de ser imparticipado se presenta así necesaria y evidentemente exigido por el acto de ser o existen-

¹ Cfr. DERISI, OCTAVIO N., "Del ser participado al Ser Imparticipado", en la Revista *Doctor Communis*, Roma, octubre-diciembre de 1981.

cia de esencias, que de sí no son ni exigen tal acto de ser o existir, y que sin embargo lo poseen.

De esta Fuente de Ser imparticipado, que no es de nada más que Ser o Acto puro e infinito de Ser, es participe todo otro ente finito y contingente, compuesto esencialmente de esencia y de acto de ser. La participación es, por eso, la única explicación filosóficamente válida para dar razón de la existencia o acto de ser de los seres del mundo, incluso de nosotros mismos. La luz que los ilumina y da razón de su ser es el Acto puro de Ser imparticipado.

Todas las demás soluciones, al no llegar a la raíz metafísica del problema, en el mejor de los casos, como en el de Platón, se detienen en la explicación de las esencias, de tal ser, pero no del mismo ser. El mismo Aristóteles no trascendió el plano de la esencia, se detuvo en la materia y forma, como potencia y acto explicativos de la esencia.

Todos los seres mundanos son por participación de las perfecciones transcendentales y están constituidos a la vez por perfecciones predicamentales. Pero todo el ser mundano, finito y contingente es por participación real únicamente del Acto de Ser imparticipado, en quien están identificadas en grado infinito solamente las perfecciones transcendentales. Las perfecciones transcendentales del ser participado son por participación real formal del Acto puro de ser; mientras que las perfecciones predicamentales, las perfecciones de las esencias finitas, lo son participación real eminencial. Así los seres, verdades o bondades participadas son por participación real y formal del Ser, Verdad, y Bondad imparticipadas. En cambio los cuerpos, los colores y demás perfecciones predicamentales, son también por participación real del Ser imparticipado —y de las Perfecciones transcendentales con El identificadas—, pero no formal sino sólo eminencial, es decir, que tales perfecciones predicamentales están en el Ser imparticipado imparticipadamente pero sin su esencial limitación. Toda la perfección del cuerpo es por participación del Ser en sí imparticipado, que, sin ser cuerpo —si no sería limitado y participado— posee toda la perfección del cuerpo sin su esencial limitación corporal. Y esa manera de estar y participar las perfecciones predicamentales en el Ser en sí imparticipado, es precisamente lo que se llama participación eminencial. En definitiva, en el Ser imparticipado sólo hay perfecciones transcendentales, con El identificadas, las cuales por su misma infinitud, sin incluir formalmente las perfecciones predicamentales, esencialmente finitas, poseen cuanto en éstas hay de perfección, sin su esencial o constitutiva imperfección.

Brevemente, todo ser mundano es participado del Ser imparticipado, en quien está toda perfección transcendental formal e infinitamente, y toda perfección predicamental eminencial e infinitamente. Y de ese único Ser imparticipado salen por participación real ambos tipos de perfecciones del Ser participado: las transcendentales del acto de ser, y las predicamentales de la esencia.

Por eso, en los próximos artículos vamos a tratar de la participación de la esencia y de la participación del acto de ser —constitutivos del ser participado— desde el Acto puro e imparticipado de ser.

LA CATEGORIZACION METAFISICA DEL DERECHO SEGUN SANTO TOMAS *

I — INTRODUCCIÓN

1 — La conceptualización tomista del derecho ha sido objeto de una innumerable cantidad de libros, trabajos, ponencias y conferencias, hasta tal punto que sería una empresa casi irrealizable elaborar una bibliografía más o menos completa sobre ese tema. No obstante, se advierte entre los tratadistas una cierta imprecisión cuando llega el momento de establecer concretamente en qué consiste esa “misma cosa justa”, a la que Santo Tomás considera propia y principalmente como derecho. Llegados a este punto, e. d., al momento de la determinación de qué modo de realidad o, en otras palabras, a qué categoría de realidades pertenece el derecho para el Aquinate, comienzan las divergencias e imprecisiones entre los autores.

2 — Algunos de ellos, como el P. Urdániz, sostienen que el derecho, propiamente hablando y para Santo Tomás, consiste en la facultad del sujeto acreedor, en otros términos, en el llamado “derecho subjetivo”¹. Esta doctrina, de clara inspiración suareciana², ha sido rechazada por la gran mayoría de los autores tomistas contemporáneos, razón por la que no la discutiremos expresamente aquí, postergando su tratamiento definitivo para un trabajo sobre la noción de derecho subjetivo que tenemos en preparación.

3 — Pero aún entre los autores que rechazan la concepción subjetivista y se pronuncian por el “objetivismo jurídico”, e. d., por su conceptualización como “la misma cosa justa”, no existe acuerdo acerca de qué modo de ser o categoría es la que corresponde a esa “cosa” en la que Santo Tomás hace radicar el derecho como en su primer analogado³. Sin pretensiones de efectuar una

* Ponencia presentada al Primer Congreso Católico Argentino de Filosofía, realizado en Vaquerías, Córdoba, del 6 al 8 de noviembre de 1981.

¹ URDÁNIZ, TEÓFILO, *Introducción a la cuestión 57 de la II-II de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, B.A.C., Madrid, 1956, p. 196 y sgs.

² Vid. SUÁREZ, FRANCISCO, *De Legibus*, I, II, 5; Ed. CSIC y nuestro trabajo “Sobre la definición del derecho de Francisco Suárez”, en: *Cuadernos de la Universidad Católica de Cuyo*, 1975, San Juan, passim.

³ El carácter analógico del concepto y del término “derecho” (ius) es aceptado por casi todos los autores realistas; Vid. nuestro libro *Sobre el realismo jurídico*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1979, p. 13 y sgs.

revista integral de todas las posiciones existentes sobre este punto, las sistematizaremos en tres grandes grupos, que nos permitirán alcanzar una visión lo suficientemente integral de la problemática:

3.1. En primer lugar, puede enumerarse a quienes toman la palabra "cosa" (res) de la definición tomista en un sentido restringido, como cosa material o como algo vinculado a una cosa material y sostienen que Santo Tomás utiliza la denominación "derecho" (ius) en el sentido de aquel objeto material o situación social que debe ser entregada o respetada en otro. Si bien hay algunos textos de profesor de París, Michel Villey, que podrían interpretarse en el sentido de que concibe al derecho objetivo como una acción (actio)⁴, del análisis integral de su pensamiento y de la correlación de los textos más frecuentes, surge con toda evidencia que el derecho es concebido por él como el "reparto de los bienes exteriores"⁵ y que se refiere "a las cosas temporales, al dinero, las tierras, los alimentos, que se reparten aquí abajo"⁶; por lo tanto, para Villey, "lo justo pertenece a la familia de lo bello"⁷ y es objeto de un arte⁸, no de una virtud.

3.2. En segundo término, se encuentran aquellos que sostienen la inclusión del derecho objetivo de Santo Tomás en la categoría de "relación". Entre estos autores puede enumerarse a Louis Lachance⁹, Ludovicus Bender¹⁰, Joseph de Finance¹¹, Josepho Gredt¹², Joseph Delos¹³ y, entre nosotros, Manuel Río¹⁴. Escribe a este respecto de Finance, que "el derecho objetivo (en el primer sentido: "lo justo") se presenta bajo la forma de una *relación mutua* disimétrica entre dos o más personas, relación en la cual quedan comprendidas las relaciones de ellas con un mismo objeto, que es la *materia* del derecho"¹⁵; por su parte, Joseph Delos, en su comentario a la edición francesa de la Suma Teológica, escribe que "el derecho (II-II, q. 57, a. 1, c) es un «ajuste» de los hombres y de las cosas entre ellos. Establece un orden objetivo, entre los individuos; adapta sus mutuas relaciones, de modo de crear

⁴ VILLEY, MICHEL, "Une définition du droit", en: *Seize Essais de Philosophie du Droit*, Dalloz, París, 1969, ps. 24-29.

⁵ VILLEY, MICHEL, *Précis de Philosophie du droit - I*, Dalloz, París, 1975, p. 66 y passim. En un sentido similar, Vid. DE CORTE, MARCEL, *De la Justice*, Ed. D. M. París, 1973, p. 3 y sgs.

⁶ VILLEY, MICHEL, "Bible et philosophie gréco-romaine, de Saint Thomas au droit moderne", en: *Archives de Philosophie du Droit*, N° XVIII, Dalloz, París, 1973, p. 34.

⁷ VILLEY, MICHEL, "Contre l'humanisme juridique", en: *Seize Essais*, cit. p. 68.

⁸ VILLEY, MICHEL, *Philosophie...*, cit., p. 65 y en varios lugares más.

⁹ LACHANCE, LOUIS, *El concepto de derecho según Aristóteles y Santo Tomás*, S. F., Buenos Aires, 1953, passim.

¹⁰ BENDER, LUDOVICUS, *Philosophia Iuris*, 1955, Romae, passim.

¹¹ FINANCE, JOSEPH DE, *Ethique Générale*, Presses de l'Université Gregorienne, Roma, 1967, p. 270 y sgs.

¹² GREDT, JOSEPHO, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Herder, Barcelona, 1946, vol. II, p. 387 y sgs.

¹³ DELOS, J. Th., *Renseignements techniques au traité de la Justice de la Somme Théologique*, Ed. Revue des Jeunes, París, 1932, p. 226 y sgs.

¹⁴ RÍO, MANUEL, *La esencia del derecho, la justicia, la ley*, Academia de Derecho y Ciencias Sociales, Buenos Aires, 1970, p. 23 y sgs.

¹⁵ FINANCE, JOSEPH DE, o. c., p. 278.

entre ellos una situación justa", y termina diciendo: "el derecho, en sí, es una relación entre los entes que él ajusta los unos a los otros"³⁶.

3.3. Por último, otro numeroso grupo de autores de filiación tomista sostienen que lo "justo objetivo" de Santo Tomás debe ser incluido en la categoría de "acción". Entre ellos, Juan Alfredo Casaubón conceptualiza al "derecho objetivo" como una "acción, dación de cosa u omisión"¹⁷ y Alvaro D'Ors escribe, en su *Introducción al estudio del derecho*, que "derecho" es un adjetivo sustantivado" (...) "así pues, cuando decimos «derecho» presuponemos algo de lo que esto se puede predicar. Este algo es una determinada conducta humana"¹⁸. En el mismo sentido se pronuncian Kalinowski¹⁹, Graneris²⁰, Soaje Ramos²² y varios más²³.

II. — LOS TEXTOS TOMISTAS

4. Frente a esta discrepancia de opiniones entre autores que se reconocen —en mayor o menor medida— intérpretes de Santo Tomás, cabe recurrir, en primer lugar, a los textos mismos del Aquinate, para intentar posteriormente un desarrollo de lo que en ellos se encuentra expresa o implícitamente contenido. Se tratará, por lo tanto, no sólo de bucear la correcta opinión de Tomás de Aquino, sino de justificarla a través de argumentos filosóficos, toda vez que, como lo afirmara el mismo Aquinate, el argumento de autoridad, en filosofía, es de los de menor valor y el fin de esta ciencia es saber lo que las cosas son y no lo que dicen los filósofos²⁴.

5. Ante todo, los textos tomistas: en la cuestión 58 de la Segunda Sección de la Segunda Parte de la Suma Teológica, Santo Tomás escribe que "es necesario que la virtud se defina *por el acto bueno (actum bonum)* que tenga por objeto la materia propia de la virtud (...) por tanto, se designa el *acto de la justicia* cuando se expresa "dar a cada uno su derecho" (a.1) y continúa dicién-

¹⁶ DELOS, JOSEPH TH, o. c., p. 230.

¹⁷ CASAUDÓN, JUAN ALFREDO Y OTROS, *Introducción al Derecho*, vol. 3, Ariel, Buenos Aires, 1981, p. 15 y sgs.

¹⁸ D'ORS, ALVARO, *Una introducción al estudio del derecho*, Ed. Rialp, Madrid, 1963, p. 106.

¹⁹ KALINOWSKI, GEORGES, "Lex et ius", en: A.P.D., N° VIII, Sirey, París, 1961 y "Essai sur le caractère ontique du droit", en: *Revue de l'Université d'Ottawa*, N° 34, vol. V, 1964, p. 92.

²⁰ GRANERIS, GIUSEPPE, *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, EUDEBA, Buenos Aires, 1973, p. 23.

²¹ OLGIAI, FRANCISCO, *El concepto de juridicidad en Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1977, p. 162; allí escribe: "la filosofía del ser descubre la formalidad de lo justo en la acción exterior en cuanto está ordenada a otro".

²² SOAJE RAMOS, GUIDO, *El concepto de derecho*, fascs. II y III, I.F.I.P., Buenos Aires, 1977, *passim*.

²³ Entre otros, MONTEJANO, BERNARDINO (H-), *Curso de Derecho Natural*, Abeledo. Perrot, Buenos Aires, 1978, p. 126 y PUEYREDÓN, ERNESTO, "El Derecho, aproximaciones a su esencia", en *Prudentia Iuris*, N° II, Buenos Aires, 1980, ps. 27-34.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *S.Th.*, I, q. 1, a. 8.

do, en el artículo siguiente, que “a la justicia pertenece rectificar *los actos humanos*” (a.2), y, más adelante, que “la materia de la justicia es *la operación exterior* (exterior operatio)” (a.10). De lo anterior se desprende claramente que, para Santo Tomás, el objeto de la justicia consiste en una cierta acción u operación.

Si pasamos a la cuestión 57, “De iure”, es decir, a aquella donde el Aquinate se refiere específicamente al concepto de derecho, vemos que allí se sostiene, en primer lugar, que “el derecho es el objeto de la justicia”, en otras palabras, que consiste en los actos u obras humanas a que se refiere la cuestión 58 anteriormente reseñada. Pero no sólo esto, sino que Santo Tomás sostiene allí expresamente que “lo recto en la obra de justicia, aún hecha abstracción del agente, se constituye por comparación a otro sujeto, puesto que *en nuestras obras* se llama justo lo que según alguna igualdad corresponde a otro” (a. 1) y sigue diciendo que “según lo expuesto, derecho o lo justo es *una cierta obra* (*opus*) adecuada a otro, según cierto modo de igualdad” (a. 2).

En la cuestión 59, que se refiere a la injusticia, Santo Tomás coloca claramente a ésta en la categoría de acción (actio) oponiéndola a la de pasión (pasio) (a.3) y al hablar de juicio (q. 60) sostiene que “la justicia y la injusticia tienen por objeto *las operaciones exteriores*” (a. 4) y que “la justicia es cierta rectitud *en las acciones*” (a. 6). Textos similares se encuentran en el comentario del Aquinate al libro V de la Ética Nicomaquea, en especial en la lección primera. Hasta aquí los más significativos textos de Santo Tomás referentes al modo de realidad que al derecho corresponde.

6. Es preciso ahora, una vez consignados los textos pertinentes, realizar una interpretación de ellos que respete, en la medida de lo posible, el punto de vista tomista de lo real, en especial de las realidades prácticas. Esta interpretación debe comenzar por los textos mismos; de ellos se desprende, en forma inequívoca, que la gran mayoría de las veces que Santo Tomás se refiere al derecho (*id quod iustum est*) utiliza los inequívocos términos “actio” u “opus”, es decir, “acción” u “obra”; es cierto que en contadas ocasiones nos habla de “las cosas justas” (*ipsam rem iustam*; q. 57, a.1.), pero como bien lo ha dicho Graneris, la “disociación entre el objeto (de la justicia) y el sujeto es lo que permite a Santo Tomás identificar indiferentemente al derecho a veces con la “res”, con el “opus” o con la “actio”. En este campo usa los tres términos como sinónimos, porque también el “opus” y aún “la actio”, tomadas en su exterioridad resultan “res”²⁵. En otras palabras, la exterioridad y objetividad²⁶ de la acción u obra justa permiten que se las denomine, por metonimia, “res”. Por otra parte, es bien sabido que el término “res”, en el lenguaje tomista, tiene una extensión muy distinta de la que tiene en español el término “cosa”; para Santo Tomás, todo ente es “res”²⁷, aún las realidades espirituales o las realidades prácticas.

²⁵ GRANERIS, GIUSEPPE, o. c., pp. 22-23.

²⁶ Vid. VILLEY, MICHEL, *El pensamiento iusfilosófico de Aristóteles y de Santo Tomás*, Chersi, Buenos Aires, 1981, p. 20 y sgs.

²⁷ Cfr. GARDEIL, H. D., *Initiation a la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin -IV- Métaphysique*, Ed. du Cerf, París, 1966, p. 74.

III. — CRÍTICA A VILLEY

7. Con lo expuesto en el punto precedente, queda refutada la posición de quienes, como Villey, reducen indebidamente el ámbito de lo jurídico al de las "cosas" materiales o las situaciones vinculadas con ellas. En rigor, cuando las cosas materiales aparecen en el ámbito de lo jurídico, lo hacen de modo instrumental, como elementos mediadores entre una conducta y un título jurídico²⁹. Ha escrito a este respecto Soaje Ramos, que "como materia remota, cuya presencia no es indispensable (...) intervienen cosas o bienes reales, en la usual acepción jurídica del vocablo"²⁹, sin que por ello sea posible hablar de éstos como si fueran derecho; derecho, propiamente hablando no es, v.gr., el automóvil que debo entregar a quien me lo ha comprado, sino "la dación" de ese automóvil, *el acto* de la entrega; es éste el que puede calificarse de "derecho" o "justo", nunca la cosa entregada. Por último, es preciso citar un texto de Santo Tomás que expresamente desautoriza la interpretación que criticamos; dice el Aquinate (II-II, q. 58, a. 3, ad. 3) que "la justicia no tiene por objeto las cosas exteriores en cuanto al hacer, que es propio del arte, sino en cuanto al uso de ellas para otro". Por tanto, sólo *el uso* de las cosas, que no es sino una acción, puede ser objeto de la justicia y, por ende, derecho; además, no puede ser este derecho objeto de un arte, sino de prudencia³⁰, con lo que queda refutada también otra de las tesis del profesor de París.

IV. — EL DERECHO COMO RELACIÓN

8. Debemos considerar ahora la posición de quienes sostienen que en el caso del derecho nos encontramos frente a una realidad relacional. La característica más sobresaliente de estos autores, radica en la enorme importancia —casi exclusiva— que dan a la locución "hacia otro" (*ad alterum*, q. 57, a.1) que utiliza a veces Santo Tomás, al referirse al derecho; pero como no saben qué hacer con la "actio" de que habla el Aquinate para referirse a lo justo, terminan por utilizar algunas fórmulas poco claras y de evidente carácter transaccional, tales como "una relación que se resuelve en una acción"³¹ o "una relación en la que el objeto es el término unificante y especificador"³². Por supuesto que para estos autores, la relación a que hacen referencia es de carácter predicamental³³.

²⁸ Vid. MASSINI, CARLOS IGNACIO, "Sobre el estudio de Michel Villey", *Biblia y filosofía grecorromana de Santo Tomás al derecho moderno*, en: *Idearium*, N° 1, Mendoza, 1975, p. 207 y sgs.

²⁹ SOAJE RAMOS, GUIDO, "Sobre la politicidad del derecho", en: *Boletín de Estudios Políticos*, N° 9, Mendoza, 1958, p. 78.

³⁰ MASSINI, CARLOS IGNACIO, "Conocimiento ético y técnica" en: *Idearium*, N° 6/7, Mendoza, 1981, *passim* y la bibliografía allí citada.

³¹ RÍO, MANUEL, o. c., p. 26 y *passim*.

³² DELOS, JOSEPH, TH., o. c., p. 232.

³³ RÍO, MANUEL, o. c., pp. 49-50.

9. Consideramos que la doctrina expuesta no se ajusta ni al pensamiento de Santo Tomás ni a la realidad del derecho y que tiene su origen en una incorrecta interpretación del pensamiento tomista, llevada a cabo —entre otros— por Domingo de Soto³⁴; esta interpretación, inducida probablemente por una ontología esencialista³⁵, fue pasando a los intérpretes posteriores, quienes, de modo acrítico, la aceptaron como auténticamente tomista. Pero si de los comentadores pasamos al maestro aparece claro que, para Santo Tomás, lo justo o el derecho aparece como una “actio” transeúnte o exterior por la que se da a otro lo que en justicia le corresponde; en otras palabras, como una “opus” por la que el sujeto da cumplimiento a sus deberes en materia de justicia. Por ello, no se comprende claramente la fórmula empleada por el Dr. Río, en el sentido de que el derecho consiste en una “relación que se resuelve en una acción”. En efecto, si por “resolverse” entendemos “reducirse”, “descomponerse” o “terminar”³⁶, aparece claro que de lo que se trata, en última instancia, es de una acción, *de una conducta “en relación”* y que, por lo tanto, es preciso categorizarla en el predicamento “actio” y no en el de “relatio”, como propone reiteradamente Río.

10. Tampoco se comprende cómo una relación predicamental puede tener por término unificante y especificador una “acción”, tal como lo sostiene el P. Delos, ya que lo que unifica y especifica a otra cosa es su elemento formal³⁷, con lo que la acción pasaría a ser el elemento formal del derecho y éste habría de ser categorizado como tal y no como una relación. Pero más aún se pone de relieve la incongruencia de conceptualizar al derecho como relación, en el siguiente pasaje del citado filósofo: “Por otra parte —escribe Delos— el obligado al derecho, en definitiva, está obligado frente a otro, pero su obligación no tiene otro objeto que la cosa o el acto debidos: en este sentido, está menos ligado a la persona de otro que a una prestación objetiva. Es el monto del crédito lo que es debido por el deudor; y el derecho reina desde el momento en que este monto es pagado (...); es necesario realizar este acto para colmar la justicia”³⁸.

Llama la atención el que, luego de haber escrito el párrafo precedente, pueda sostenerse que el derecho no consiste principalmente en una acción; si el acto justo es el que colma la justicia, si es aquello por lo que el derecho reina, si es el objeto de la obligación jurídica, no cabe sostener otra cosa sino que lo justo objetivo, lo debido, el derecho, consiste en esa acción u operación debida a otro según justicia.

³⁴ DE SOTO, DOMINGO, *De Iustitia et de Iure*, III, q. 1, a. 1 (Utrum ius fit objectum iustitiae); allí ya no aparecen las referencias tomistas a la “actio” u “opus”.

³⁵ Vid. GILSON, ETIENNE, *L'Être et l'essence*, Vrin, París, 1972, 2ª ed., passim, como asimismo: FABRO, CORNELIO, “Santo Tomás frente al desafío del pensamiento moderno” en: AA.VV., *Las razones del tomismo*, EUNSA, Pamplona, 1980, p. 15 y sgs.

³⁶ Vid. *Diccionario de la Real Academia Española*, voz “resolver”.

³⁷ Cfr. PONTERRADA, GUSTAVO E., *Introducción al Tomismo*, EUDEBA, Buenos Aires, 1970, p. 116 y sgs., coincidiendo con los principales manuales de filosofía tomista.

³⁸ DELOS, JOSEPH, o. c., p. 233.

11. De otro modo, no podría explicarse la afirmación tomista de que *el derecho es el objeto de la justicia*³⁹; en efecto, según lo sostiene el mismo Aquinate, las virtudes tienen por objeto las operaciones o actos humanos⁴⁰, por lo que, siendo el objeto de la justicia el derecho objetivo, éste no puede consistir sino en una acción. Y el Aquinate lo afirma expresamente, en un texto poco conocido, cuando escribe que “la prudencia es virtud que impera; la justicia, la que se refiere a *las acciones* (acciones) debidas entre iguales”⁴¹. Y en esa misma cuestión, Santo Tomás afirma que cuando la razón pone orden en “*materia de operaciones*”, estamos en presencia de la justicia⁴² y que “el bien de la razón, *tal como se da en las operaciones*, según razón recta y debida, se encuentra principalmente en los cambios y distribuciones que son con otro y con igualdad”⁴³, en una evidente referencia a la conducta justa o derecho objetivo.

Por lo expuesto, debe quedar bien en claro que, en el sistema tomista, el objeto de una virtud moral no puede consistir nunca en una “relación”, sino en un acto; el objeto de la moral son los actos humanos deliberados⁴⁴ y a ellos se reduce el campo de la praxis; por lo tanto, no pueden quedar dudas acerca de que “lo justo” o “lo derecho” no es sino un cierto obrar humano, más concretamente, un obrar referido a otro y según cierto modo de igualdad⁴⁵.

V — EL SENTIDO DE LOS VOCABLOS

12. Por si la argumentación anterior no resultase suficiente, agregaremos dos razones más para sostener que el derecho objetivo debe ser categorizado como una acción. La primera de ellas es la desarrollada fundamentalmente por Soaje Ramos a partir del sentido del vocablo “derecho”. Dice este autor que “un examen de «derecho» que atienda a su etimología y a su uso, aporta como resultados, entre otros, los siguientes:

³⁹ S. Th., II-II, q. 57, a. 1.

⁴⁰ Vid., entre otros lugares: I-II, q. 49, a. 3; I-II, q. 54, a. 3; I-II, q. 55, a. 2; I-II, q. 56, a. 6.

⁴¹ S. Th., I-II, q. 61, a. 3.

⁴² *Ibidem*, a. 2.

⁴³ *Ibidem*, a. 3. También es muy claro a este respecto otro texto del Aquinate: “Cuantas cosas pueden ser rectificadas por la razón son materia de la virtud moral, que se define por la recta razón, como lo demuestra el Filósofo en la *Ética*. Pueden, pues ser rectificadas por la razón tanto las pasiones del alma, como *las acciones y las cosas exteriores que están al servicio del hombre*. Pero en las acciones y cosas exteriores, por las que los hombres pueden comunicarse entre sí, se considera el orden de un hombre a otro (...) y, por lo tanto, como la justicia se ordena a otro, no tiene por objeto toda la materia de la virtud moral, *sino solamente a las acciones y a las cosas según cierta razón especial del objeto*, esto es, *en cuanto que por ellas el hombre se coordina con otro*”; II-II, q. 58, a. 8. Vid. También, II-II, q. 120, a. 2.

⁴⁴ Vid., TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *In Eth.*, I, lect. I, Nº 3, Ed. Marietti y el Comentario de Etienne Gilson en *Saint Thomas Moraliste*, Vrin, Paris, 1974, p. 65 y sgs.

⁴⁵ S. Th., II-II, q. 57, a. 2.

1. La oposición que aparece entre “derecho” y “torcido”, pasa al campo jurídico convirtiéndose en la oposición entre “derecho” y “entuerto” (...).
 2. Dado que “entuerto” nombra un tipo de conducta humana, a saber, la conducta antijurídica, su contrario “derecho” precisamente en tanto que contrario, debe nombrar otro tipo de “conducta humana”. Sabido es que los contrarios son del mismo género”. Y termina afirmando que “la recuperación de este derecho propiamente objetivo se anuda, por lo menos dentro de la tradición occidental, con el sentido del vocablo latino “ius” en cuanto sinónimo de “iustum”⁴³.

A lo expuesto, debemos agregar que sólo a una conducta humana pueden aplicarse con propiedad aquellos calificativos que Santo Tomás y los tomistas utilizan para referirse al derecho objetivo; en rigor, “justo”, “debido”, “legal” y tantos otros, son aplicables propiamente sólo a conductas humanas y, únicamente por derivación, pueden denominar a objetos materiales o situaciones sociales; “justa” o “injusta” sólo puede serlo una acción que dé o no a otro lo que le es debido; a su vez, “debida” o “indebida” únicamente puede decirse que lo sea una conducta propiamente humana, la única susceptible de ser objeto de necesidad deóntica⁴⁷; por último, “legal” o “ilegal” sólo puede predicarse de una acción, ya que la ley, en su sentido propio, es una “regla y medida de los actos”⁴⁸.

Por lo expuesto, si nos atenemos al uso de las palabras y a su etimología, resulta demostrado que “derecho”, en sentido objetivo, no es sino una conducta humana, que se especifica dentro del género de las conductas, por una serie de notas determinantes: exterioridad, alteridad, necesidad moral, objetividad, etc.⁴⁹

VI — LA PRAXIS Y LA RELACIÓN JURÍDICA

13. Además de las razones ya expuestas, es posible agregar una última, derivada del carácter práctico que reviste el derecho; para ello vamos a dar por demostrado que éste no pertenece al orden teórico, ni al lógico, ni al técnico, sino al de la praxis humana⁵⁰. Pero si ello es así, resulta evidente que toda su compleja realidad tiene su sentido y acabamiento en el obrar humano. Escribe Santo Tomás, en su comentario a la Ética Nicomaquea, que el orden práctico “es el que la razón, considerando, realiza en *las operaciones voluntarias*” y que “el orden de *las acciones voluntarias* corresponde a la consi-

⁴³ SOAJE RAMOS, GUIDO, “Sobre derecho y derecho natural. Algunas observaciones epistemo-metodológicas” en: *Ethos*, Nº 6/7, Buenos Aires, I.F.I.P., 1978/79, p. 100. Del mismo autor, vid. *El concepto de derecho. Examen de algunos términos pertinentes*, cuaderno didáctico del I.F.I.P., Nº 2, Buenos Aires, 1977, *passim*.

⁴⁷ Vid. FAGOTHEY, AGUSTÍN, *Ética*, Interamericana, México, 1973, p. 49.

⁴⁸ *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 1.

⁴⁹ Vid. SOAJE RAMOS, GUIDO, *El concepto de derecho*, cit., *passim*.

⁵⁰ Vid. Nuestro libro *Sobre el realismo jurídico*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1978, p. 13 y sgs.

deración de la Filosofía Moral”⁵¹. Pero si el orden práctico lo es de acciones humanas y el derecho es una realidad práctica, tal como lo sostienen casi sin excepción los autores tomistas, resulta incuestionable que el derecho pertenece al género de las acciones humanas y, por consecuencia, a la categoría de acción⁵².

14. Todo lo expuesto no implica negar la existencia de *relaciones* en el ámbito del derecho; Ferrer Arellano, en uno de los más completos y profundos estudios acerca del tema⁵³ distingue, en el derecho, tres tipos de relación: a) en primer lugar, existe una relación *trascendental o constitutiva* de la conducta jurídica a la norma y al fin jurídico. Es constitutiva o trascendental, pues se trata de una relación de dependencia de la conducta en cuanto efecto, de la norma —que ejerce una causalidad eficiente, moral y ejemplar— y del fin, que ejerce sobre ella una causalidad final⁵⁴; b) en segundo lugar, existe una relación de tipo predicamental, cuya juridicidad es “refleja”, pues depende de la que le otorgan las normas y que consiste en el concreto orden de respectos de alteridad que derivan de la relación trascendental primera. Sus sujetos y sus términos son personas, físicas o jurídicas, y pueden ser *de permisión o de débito*; c) por último, existirían relaciones estáticas de igualdad, a las que Ferrer Arellano atribuye carácter lógico y que consisten en la igualdad o adecuación entre el débito de uno de los sujetos y el título del otro.

15. Por lo desarrollado en el punto precedente, queda bien en claro que no negamos la existencia de relaciones jurídicas, sino solamente que en ellas radique el derecho objetivo en sentido tomista. Evidentemente, y tal como lo sostiene Soaje Ramos, la obra justa implica una relación a otro sujeto jurídico, es una obra relativa a otro, lo que no implica que “sea” una relación; antes bien, *lo excluye*⁵⁵.

VII. — CONCLUSIÓN

16. Como conclusión de lo desarrollado hasta ahora, podemos afirmar inequívocamente que *el derecho objetivo* en sentido tomista consiste en *una*

⁵¹ *In Eth*, I, lect. I, 1, N° 2, Ed. Marietti.

⁵² Esto no significa afirmar que el ámbito de derecho se reduzca *sólo* a acciones humanas; en efecto, en él encontramos normas, facultades, imperativos, actos de fuerza física, construcciones técnicas, etc. Pero en otro lugar (vid. nota 50) hemos demostrado que todas esas realidades alcanzan su sentido sólo en el acto justo; revisten un carácter instrumental al servicio de la operación humana en materia de justicia. En otras palabras, en la realidad analógica que es el derecho, el analogado principal es la acción justa.

⁵³ FERRER ARELLANO, JOAQUÍN, *Filosofía de las relaciones jurídicas*, EUNSA, Pamplona, 1963, *passim*.

⁵⁴ SOAJE RAMOS, GUIDO, “Comentario a la esencia del derecho, la justicia, la ley”, de Manuel Río”, en: *Jurisprudencia Argentina*, Secc. Doctrina, Buenos Aires, 1972, p. 949 y sgs.

⁵⁵ Sobre el tema de la relación trascendental, vid. FINANCE, JOSEPH DE, *Conocimiento del ser*, Gredos, Madrid, 1971, p. 460 y sgs.; RAEYMAEKER, LOUIS DE, *Filosofía del Ser*, Gredos, Madrid, 1968, p. 285; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philosophicus Thomisticus-Ars Logica*, Ed. Marietti, Taurini, 1930, p. 573 y sgs.; GREDT, JOSEPHO, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Vol. I, Herder, Barcelona, 1946, ps. 154-159. Acerca de la relación trascendental del acto a la norma, vid. SIMON, RENÉ, *Moral*, Herder, Barcelona, 1968, ps. 212-213.

cierta obra o acción debida a otro según cierta igualdad, por lo que debe ser categorizado en el predicamento "acción" del repertorio aristotélico⁵³. Esta acción supone una relación trascendental a las normas y al fin jurídico y una relación predicamental a otro sujeto jurídico, pero no se reduce a ellas. *El derecho pues, en su primer analogado, es un acto, una obra humana, por la que se cumple la exigencia de justicia de dar a cada uno lo suyo.*

CARLOS IGNACIO MASSINI
 Universidad Nacional de Cuyo
 Universidad de Mendoza

⁵⁶ Vid. ARISTÓTELES, *Categorías*, passim. Ed. Tricot, y SERTILLANGES, A. D., *Santo Tomás de Aquino*, t. I, Desclee, Buenos Aires, 1946, ps. 77-137, así como JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philosophicus Thomisticus-Ars Logica*, cit., *Logica praedicamentalis*, passim. Es preciso destacar que para varios autores tomistas, el "acto humano inmanente" debería ser incluido dentro de la categoría de "cualidad", siguiendo en esto al comentario de Cayetano (GONZÁLEZ ALVAREZ, ÁNGEL, *Tratado de Metafísica-Ontología*, Gredos, Madrid, 1967, ps. 311-313). Pero no nos convencen los argumentos aducidos en favor de dicha tesis; en primer término, no parece haber sido sostenida por Santo Tomás, sobre todo teniendo en cuenta que los autores que la sustentan y que hemos podido cotejar, no citan el correspondiente pasaje y que el Aquinate (I-II, 1, a. 3, ad. 1) afirma que "tal es asimismo la naturaleza del acto que proceda de un principio en cuanto a acción y se dirija a un término en cuanto pasión"; en segundo lugar, porque el acto humano jurídico es una conducta humana *exterior* y por lo tanto se puede hablar de la categoría de "acción" al menos a propósito del proceso (motus) en que consiste esa conducta.

LA CIENCIA COMO PENSAMIENTO CRÍTICO SEGUN CARLOS R. POPPER

a) *Defensa de la creatividad y responsabilidad en el pensar*

Uno de los actualmente más apreciados epistemólogos contemporáneos, el austriaco Carlos Raimundo Popper, se vio existencialmente envuelto, desde su juventud, en problemas a los que trató de darles solución observando la estructura científica que ofrecían.

En efecto, el filósofo no se interesa tanto por dar una respuesta inmediata a todo problema, sino más bien por ver las condiciones, los presupuestos y formas en que se presenta la pregunta y, por lo tanto, las posibilidades de respuesta que tiene.

Pues bien, desde joven C. Popper asumió una actitud realista ante los problemas. Consideró que la filosofía no era una cuestión de lingüística, de pseudoproblemas debido al mal uso del lenguaje; sino que la filosofía debía llegar a eso que llamamos "realidad", "mundo exterior", y a los problemas que surgen entre nosotros y ese mundo.

"Nunca te permitas la inclinación de tomar en serio los problemas acerca de las palabras y sus significados. Lo que ha de tomarse en serio son las cuestiones de hecho y las aserciones sobre los hechos: teorías e hipótesis; los problemas que resuelven; y los problemas que plantean...

...A lo largo de mi vida no solamente he creído en la existencia de lo que los filósofos llamaban un "mundo externo", sino que también he considerado que el punto de vista opuesto no merece la pena de ser tomado seriamente"¹.

¹ POPPER, K. R. *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, Tecnos, Madrid, 1977, ps. 26 y 27; abreviamos: B.T.; *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Buenos Aires, 1967; abreviamos: D.C.; *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1977; abreviamos: L.I.; *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, Tecnos, Madrid, 1974; abreviamos: C.O.; *La razionalità delle rivoluzioni scientifiche*. En BONDI Y OTROS: *Rivoluzioni scientifiche e rivoluzioni ideologiche*, Armando, Roma, 1977, ps. 89-123; abreviamos: R.R.; *The Self and its Brain*, Springer-Verlag, Berlín, 1977; abreviamos: S.B.; *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, London, 1966; abreviamos: O.S.; *La miseria del historicismo*, Taurus, Madrid, 1961; abreviamos: M.H.; *Sobre la teoría de la inteligencia objetiva*, en *Simposio de Burgos. Ensayos de filosofía de la ciencia. En torno a la obra de Sir Karl R. Popper*, Tecnos, Madrid, 1970, ps. 200-237; abreviamos: T.I.

En este clima realista, C. Popper enfrentó los problemas de su juventud, viendo en las palabras un instrumento técnico y no exigiéndose más precisión de la que "demanda la situación del problema"². Las palabras y su precisión están en función del problema y no a la inversa.

Ahora bien, el primer gran problema filosófico y existencial de C. Popper fue la "increíble arrogancia intelectual", el "carácter dogmático" del credo comunista. En 1919, en efecto, Popper "convertido por la propaganda", se consideró, por algunos meses, comunista. La muerte de varios obreros jóvenes socialistas y comunistas fue el incidente que llevó a C. Popper a enfrentarse con el modo dogmático de pensar que los comunistas emplean al interpretar la historia.

"Me sorprendió tener que admitir ante mí mismo que no sólo había aceptado de modo un tanto acrítico una teoría compleja, sino que, de hecho, había captado también una buena parte de lo que había de erróneo, tanto en la teoría como en la práctica del comunismo"³.

Le resultaba particularmente repulsivo a C. Popper el ver que alguien pudiese "arrogarse un tipo de conocimiento que convertía en un deber arriesgar la vida de otras personas por un dogma acríticamente aceptado, o por un sueño que podía resultar no realizable. Era algo pernicioso para un intelectual, para uno que podía leer y pensar"⁴.

Desde esta época, C. Popper comienza su defensa de la libertad creativa en el pensar, pero también la defensa de la responsabilidad en el pensar. Comenzó entonces a preguntarse por dónde pasaba la diferencia entre el *pensamiento científico* y el *pensamiento no científico*; dónde se hallaba el criterio de demarcación entre *lo que es ciencia* y *lo que no es ciencia*.

Desde 1919, Popper se sintió cada vez más insatisfecho con la teoría marxista de la historia, con el psicoanálisis y la psicología del individuo (Adler): "comencé a sentir dudas acerca de su pretendido carácter científico"⁵.

Popper advierte que sus amigos, admiradores de Marx, Freud y Adler, están impresionados por el aparente y total poder explicativo de sus teorías.

"Estas teorías parecían poder explicar prácticamente todo lo que sucedía dentro de los campos a los que se referían. El estudio de cualquiera de ellas parecía tener el efecto de una conversión o revelación intelectuales, que abría los ojos a una nueva verdad oculta para los no iniciados. Una vez abiertos los ojos de este modo, se veían ejemplos confirmatorios en todas partes: el mundo estaba lleno de *verificaciones* de la teoría. Así, su verdad parecía manifiesta y los incrédulos eran, sin duda, personas que no querían ver la verdad mani-

² B. T., p. 33.

³ B. T., p. 46.

⁴ B. T., p. 47.

⁵ D. C., p. 44.

fiesta, que se negaban a verla, ya porque estaba contra sus intereses de clase, ya a causa de sus represiones aún "no analizadas" y que exigían a gritos un tratamiento"⁶.

Estas teorías eran tan amplias, omniextensivas en sus principios explicativos, que no había hecho pasado o presente que no pudiese ser interpretado e, incluso, pretendían a veces predecir el futuro. Estas teorías eran semejantes a los mitos primitivos en los que la realidad presente justificaba la explicación o mito; y, a su vez, el mito, ya justificado, interpretaba la realidad presente y la futura, haciéndose impermeable a toda nueva experiencia.

En especial, el mito del historicismo fue tratado por Popper en dos obras dedicadas a ello. Cuando en las *formas* de hacer ciencia se quita la posibilidad de pensar, con libertad y con responsabilidad, se cae entonces en un dogmatismo intelectual; pero cuando en los *contenidos* de la ciencia social se suprime la libertad, se cae entonces en la absurda concepción de que la ciencia social tiene carácter predictivo⁷. Tras una mentalidad materialista, se lee la historia humana (regida al menos en parte, por la libertad) como si fuese una historia físicamente determinada con leyes inexorables. Aquí la libertad que tienen los hombres para inventar teorías o mitos, no se correspondía con la responsabilidad científica. Se confundía "ciencia" con lo que no lo era. Popper, entonces, observando la revolucionaria teoría de la relatividad de A. Einstein, comenzaba a pensar en

"una metodología que aprecie la fantasía temeraria de las hipótesis explicativas y, al mismo tiempo, el control riguroso y severo de estas conjeturas mediante la observación y el experimento"⁸.

b) Ciencia y no ciencia

Según Popper, era urgente encontrar el punto o criterio de demarcación entre lo científico y lo no científico.

Este problema era distinto del presentado por los filósofos del *Positivismo Lógico* o del *Lenguaje* o de la *Filosofía Analítica*. A Popper, en efecto, no le interesa hallar el límite entre el *sentido* y el *sin sentido*, entre el significado y la carencia de significado. Popper admite que hay significado: el significado de los conceptos depende de la teoría en que se halla⁹; y las teorías son crea-

⁶ D. C., p. 45.

⁷ "Entiendo por «historicismo» un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la *predicción histórica* es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los «ritmos» o los «modelos», de las «leyes» o las «tendencias» que yacían bajo la evolución de la historia".

"Los puntos de vista históricos no pueden ser experimentados. No pueden ser refutados y las confirmaciones aparentes no tienen, por tanto, ningún valor, aunque sean tan numerosas como las estrellas del cielo" (M. H., ps. 17 y 183). Cfr. D. C., p. 389.

⁸ ANTISERI, D. *Análisis epistemológico del marxismo y del psicoanálisis*, Sigueme, Salamanca, 1978, p. 15.

⁹ B. T., p. 40.

ciones o conjeturas nuestras por las que atribuimos significado a los hechos ¹⁰. Respecto del significado hay, pues, que admitir tres cosas:

1^o) Que de hecho hay significado o sentido, desde el momento que tenemos la tendencia instintiva a explorar, a interpretar, y desde el momento que tenemos ideas. El hombre nace con disposiciones innatas para interpretar los estímulos sensibles. Aprender es interpretar, formular teorías ¹¹, a partir —no de datos que nos traen un sentido sino— de la actividad de la mente ante el desafío sin sentido de los estímulos:

“There are no sensory «data». Rather, there is an incoming challenge from the sensed world which puts the brain, or ourselves, to work on it, to try to interpret it. Thus, at first, there are no data: there is, rather, a challenge to do something, namely to interpret” ¹².

2^o) Que el sentido no tiene un fundamento positivístico o puramente empírico. Las metafísicas tienen sentido, aunque no tengan confirmación empírica; y, de esta manera, *si científico es lo refutable empíricamente*, se puede decir entonces que *una teoría metafísica no es científica*.

“Creo, pues, que si una teoría no es científica, si es «metafísica» (como podríamos afirmar), esto no quiere decir, en modo alguno que carezca de importancia, de valor, de «significado», o que «carezca de sentido». Pero a lo que no puede aspirar es a estar respaldada por elementos de juicio empíricos, en el sentido científico, si bien, en un sentido genético, bien puede ser el «resultado de la observación»” ¹³.

3^o) Hay, pues, que distinguir el *sentido metafísico* del *sentido científico*. Una teoría puede tener sentido metafísico, pero no tendrá sentido científico en cuanto es imposible someterla a pruebas de falsabilidad o refutación empírica.

Las teorías filosóficas o “metafísicas” ¹⁴ son significativas, incluso para sugerir problemas a los científicos; pero son también irrefutables.

¹⁰ “Nuestras teorías son nuestras propias invenciones, nuestras propias ideas; no nos son impuestas desde afuera sino que son nuestros instrumentos de pensamiento forjados por nosotros mismos: esto lo han visto claramente los idealistas” (D.C., p. 139).

¹¹ S.B., ps. 426-7.

¹² S.B., p. 430.

¹³ D.C., p. 49; S.B., p. 442.

¹⁴ Popper usa con frecuencia el término “metafísica” entre comillas, quizás para sugerir la ambigüedad con que emplea este concepto”. Está claro que Popper utiliza abusivamente el término “metafísica” en su primer libro, y lo sigue haciendo a lo largo de toda su obra. Son metafísicos para él todos aquellos enunciados e incluso todas aquellas actitudes ante lo real que no pueden ser empíricamente falsados. Popper clasifica de “metafísicas” a cosas tan dispares como el principio de causalidad, los enunciados probabilísticos, los enunciados estrictamente existenciales, los mitos, las órbitas de los electrones propuestas por N. Bohr, un conjunto mágico, etc.

La razón principal de este empleo del término “metafísico” significando “no científico” reside en que Popper adopta la terminología de los neopositivistas, contra los que polemiza

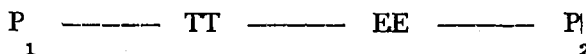
"El idealismo es irrefutable, lo cual significa, obviamente, que es indemostrable. Sin embargo, estoy dispuesto a conceder que el realismo (como el idealismo) no sólo es indemostrable, sino también irrefutable; es decir, no se puede describir un suceso ni concebir una experiencia que constituya una refutación efectiva del realismo"¹⁵.

El mismo concepto de falsabilidad o refutabilidad no es falsable o refutable, no carece de sentido; pero no es científico. En sentido popperiano es metafísico, útil para proponer el límite entre lo científico y lo no científico.

Hay, pues, significados que son fruto de creencias metafísicas irrefutables; y hay significados científicos que son posibles de ser sometidos a prueba de contrastación empírica.

Lo científico, entonces, según Popper, no se halla en los hechos, ni en la observación de los hechos, ni en la inducción (que no es más que un mito), ni en las teorías o interpretaciones de los hechos: todo esto es creación nuestra, expresión de nuestra libertad en pensar o conjeturar. Pero una conjetura es científica cuando el científico toma la responsabilidad de someterla al constante intento de refutarla mediante la observación de lo real. Es una irresponsabilidad epistemológica pretender que una teoría sea empírica —esto es, se refiera a nuestro mundo, sea verdadera en nuestro mundo empírico— si no puede someterse a *posible* refutación o contrastación en nuestro mundo empírico¹⁶. El enunciado "lloverá o no lloverá aquí mañana" no es empírico ya que llueva o no llueva, no podrá ser nunca refutado; pero "lloverá aquí mañana" debe considerarse un enunciado que es posible de ser sometido a refutación¹⁷.

El procedimiento científico, pues, sigue el siguiente esquema:



"Toda discusión científica comienza con un problema (P1), al que ofrecemos algún tipo de solución tentativa —una *teoría tentativa* (TT); esa teoría es entonces sometida a crítica, en un intento de *eliminación de error* (EE); y, como en el caso de la dialéctica, este proceso se renueva a sí mismo: la teoría y su revisión crítica dan lugar a nuevos *problemas* (P2)"¹⁸.

continuamente en su primer época" (MARTÍNEZ, J. *Ciencia y dogmatismo. El problema de la objetividad en Karl, R. Popper*, Cátedra, Madrid, 1980, p. 91).

"Si se admite que únicamente los problemas de la ciencia natural tienen sentido, todo debate acerca del concepto de «sentido» se convierte también en algo carente de sentido" (L. I., p. 50).

¹⁵ C. O., p. 46.

¹⁶ "No pido que sea preciso haber contrastado realmente todo enunciado científico antes de aceptarlo; sólo requiero que cada uno de estos enunciados sea *susceptible* de contrastación; dicho de otro modo: me niego a admitir la tesis de que en la ciencia existan enunciados cuya verdad hayamos de aceptar resignadamente, por la simple razón de no parecer posible —por razones lógicas— someterlos a contraste" (L. I., p. 47).

¹⁷ L. I., p. 40.

¹⁸ B. T., p. 178.

La ciencia no comienza con la inducción a partir de hechos: la inducción es un mito; no existe ni como hecho psicológico, ni en la vida cotidiana, ni en la investigación científica. Por otra parte, Popper estima que no hay ninguna regla para asegurar la verdad de una generalización inferida a partir de observaciones verdaderas, por repetidas que éstas sean ¹⁹.

Las teorías científicas no son el resultado de una recopilación de observaciones, sino que son invenciones ²⁰. Las teorías preceden a las observaciones; las observaciones están impregnadas de teorías; incluso los órganos sensoriales perciben ciertas expectativas, productos de la adaptación:

"All observations (and even more all experiments) are *theory impregnated*: they are interpretations in the light of theories. We observe only what our problems, our biological situation, our interests, our expectations, and our action programmes, make relevant. Just as our observational instruments are based upon theories, so are our very sense organs, without which we cannot observe. There is no sense organ in which anticipatory theories are not genetically incorporated. An example is the inability of the frog to see a nearby fly hat does not move: it is not recognized as possible prey" ²¹.

El valor de las observaciones —que siempre son selectivas— yace en la posibilidad que ellas ofrecen para refutar las predicciones de una teoría. "Las ciencias empíricas son un sistema de teorías" ²²; son una combinación de invenciones teóricas arriesgadas y de crítica; una combinación de mitos y de tests, de creatividad y responsabilidad en el pensar.

"Las teorías no son simplemente los resultados de la observación. Son, en lo fundamental, productos de la elaboración de mitos y de tests. Los tests proceden en parte a través de la observación, por lo cual ésta es muy importante; pero su función no es la de producir teorías. Cumple con su cometido en el rechazo, la eliminación y crítica de las teorías, y nos estimula a producir nuevos mitos, nuevas teorías que puedan resistir esos tests observacionales" ²³.

Lo importante, pues, en una teoría científica no es la fuente de donde ella procede; sino su resistencia a la refutación, a la falsabilidad. Un sistema teórico es empírico si es refutable, si se lo puede someter a refutación mediante la observación. De un sistema teórico o axiomático se exige, pues, que sea lógicamente coherente, contradictorio (como son los lenguajes lógicos y los matemáticos); pero de los sistemas teóricos que pretenden ser empíricos se debe exigir, además, que sean falsables: que puedan ser sometidos a tests observacionales y, si no los resisten, que sean considerados falsos ²⁴. Si las teorías

¹⁹ D. C., p. 66; B. T., p. 198.

²⁰ D. C., p. 58.

²¹ S. B., ps. 134-5.

²² L. I., p. 57.

²³ D. C., p. 151.

²⁴ L. I., p. 88.

quieren ser respuestas responsables a los problemas de nuestro mundo, deben responder a las observaciones en nuestro mundo.

Así, pues, no todo sistema teórico o axiomático es considerado científico por C. Popper, sino solamente los sistemas falsables empíricamente. La ciencia ha quedado, entonces, reducida a ciencia *empírica*. En este sentido, las teorías metafísicas y las matemáticas no son ciencia, pues son irrefutables empíricamente, por definición²⁵.

c) *Pensamiento crítico y pensamiento dogmático*

La ciencia es, pues, según Popper, ciencia empírica; y ésta es ciencia porque puede ser criticable y refutable mediante criterios de observación sensible. Por esto la ciencia se distingue del mito.

“Mi tesis es que lo que llamamos «ciencia» se diferencia de los viejos mitos no en que sea algo distinto de un mito, sino en que está acompañada por una tradición de segundo orden: la de la discusión crítica del mito”²⁶.

Una teoría científica tiene que poder ser criticable, mediando la observación sensible. Popper no niega la existencia de experiencias subjetivas, propias solamente del psiquismo de tal o cual persona; pero de estas experiencias no se puede hacer ciencia mientras no puedan volverse objeto de discusión en una teoría objetiva, contrastable intersubjetivamente²⁷.

Según Popper, “no hay mejor sinónimo para «racional» que el de «crítico»”²⁸. Ahora bien, la crítica es posible si se establece un criterio, o medida imparcial, exterior a las experiencias subjetivas o psicológicas. Según el epistemólogo vienés, la ciencia y sus teorías se rigen por un criterio lógico (no contradicción) y contrastable intersubjetivamente con la observación (falsabilidad). La ciencia no basa su validez ni en la intuición, ni en la creencia, ni en la autoevidencia. Nada nos autoriza a decir:

“Este enunciado es verdadero o esta inferencia es válida porque yo lo creo, o porque me veo obligado a creerlo, o porque es auto-evidente, o porque lo opuesto es inconcebible”²⁹.

Popper ha hecho la conjetura de que la realidad se divide en tres mundos, para poder distinguir el ámbito de lo científico que es crítico, del ámbito de lo personal o vivencial que no es sometible a crítica ni es material.

²⁵ D. C., ps. 229-230; 319.

²⁶ D. C., p. 150.

²⁷ B. T., p. 185; L. I., p. 43.

²⁸ B. T., p. 116.

²⁹ B. T., p. 193.

"Si llamamos al mundo de las «cosas» —de objetos físicos— el *primer mundo*, y al mundo de las experiencias subjetivas (tales como procesos del pensamiento) el *segundo mundo*, podemos llamar al mundo de enunciados en sí mismo el *tercer mundo*"³⁰.

El mundo de nuestras vivencias es el mundo subjetivo; el tercer mundo, por el contrario, es el mundo de la crítica, el mundo objetivo, el mundo científico.

"There is an important distinction between «knowledge» in the subjective or personal sense, or in the World 2 sense, and «knowledge» in the objective or World 3 sense, in the sense of «that which is known», or the contents or results of tradition and of research"³¹.

La racionalidad no consiste en justificar las propias teorías o creencias, manteniéndolas en el ámbito privado como vivencias personales; sino en someter a crítica toda teoría, las propias y las rivales³². Popper es un decidido defensor de la libertad responsable en el pensar para llegar a la verdad: libertad para crear hipótesis o teorías y responsabilidad para criticarlas. Esta "actitud de razonabilidad" es llamada por Popper también "actitud racionalista". "Toda otra actitud puede generar violencia"³³.

La actitud de razonabilidad presupone cierta humildad intelectual. Cada una de las partes que discuten deben estar predispuestas a aprender de la otra. En realidad, siempre gana más aquel que descubre un error y, rectificándose, puede comenzar a acercarse a la verdad, que quien cree ingenuamente estar en la verdad. En ciencia, la refutación nos asegura de que estábamos en una teoría errónea; pero una teoría no refutada aún no es garantía de ser la verdadera. La actitud de razonabilidad, propia de la ciencia, supone la capacidad para abandonar una teoría que, sometida a crítica, mostró ser falsa. Y una teoría es falsa porque entra en contradicción con la realidad observada o consigo misma, contradiciéndose. Por esto, la dialéctica hegeliana, en cuanto admite en su seno las contradicciones que después despliega, lo prueba todo, es irrefutable; no es científica, pues no prueba empíricamente nada³⁴. Las teorías que explican el devenir histórico basadas en la dialéctica, aunque pretendan ser científicas, son precientíficas³⁵.

³⁰ B. T., p. 243. Cfr. S. B., ps. 36-50.

³¹ S. B., p. 122.

³² B. T., p. 200.

³³ D. C., p. 411.

³⁴ Cfr. ANTISERI, D., *Karl R. Popper. Epistemologia e società aperta*, Armando, Roma, 1972, p. 170.

³⁵ "Si Hegel entiende por razonamiento dialéctico un razonamiento que descarte el principio de contradicción, ciertamente no podría hallar un solo ejemplo de tal razonamiento en la ciencia... El principal peligro de esta confusión de la dialéctica y de la lógica es que ayuda a la gente a argumentar dogmáticamente" (D. C., ps. 377 y 378).

Lo contrario del pensamiento crítico es el *pensamiento dogmático*. Según Popper, éste tiene un origen psicológico y consiste en una creencia vigorosa, no dispuesta a modificar sus afirmaciones³⁶.

“Me inclino a sugerir que la mayoría de las neurosis pueden deberse a un desarrollo parcialmente detenido de la actitud crítica; a un dogmatismo estereotipado, más que natural; a una resistencia frente a las demandas de modificación y ajuste de ciertas interpretaciones y respuestas esquemáticas”³⁷.

La actitud crítica nos lleva a buscar la verdad, buscando primero los puntos débiles de nuestras teorías. La libre discusión de las teorías es, pues, la actitud racional, que se la puede hacer remontar a Tales de Mileto.

La actitud propia del pensamiento dogmático se asemeja a la rígida actitud del instinto animal. Con el instinto, los animales han creado una respuesta casi automática a su medio; pero cuando el medio cambia y exige otra respuesta a la que el rígido instinto no llegó a adecuarse, por resistencia al cambio, entonces los animales, identificados con el instinto, deben pagar con su vida.

Por el contrario, el hombre, aún defendiendo sus teorías, toma distancia respecto de sus invenciones teóricas y las somete a crítica constante:

“In tal modo noi possiamo sbarazzarci di una teoria inadatta prima che la sua adozione renda inadatti noi alla sopravvivenza: con il criticare le nostre teorie, noi possiamo far morire le nostre teorie in nostra vece”³⁸.

d) *Observaciones conclusivas*

Toda la filosofía de C. Popper se basa en concepciones metafísicas que tienen una fuerte semejanza con las actitudes de Descartes y Kant. Tanto Descartes, como Popper, buscan la verdad y la colocan como motor de toda investigación; pero dudan constantemente —y Popper duda conjeturando en una búsqueda sin término— de haberla hallado.

En realidad, Popper no cree, lo mismo que Kant, que la realidad sea inteligible de por sí, a partir de ella misma, sino que es el hombre, al inventar una teoría, el que pone inteligibilidad en las cosas. Pero esta inteligibilidad es siempre precaria, conjetural, es siempre objeto de sospecha y, por lo tanto, de posible refutación. El método de conocimiento resulta ser, entonces, una *conjetura metódica* que, en algunos casos, cuando pretende ser empírica, es posible de someterla a refutación: si es refutada por la observación, esa conjetura

³⁶ D. C., p. 61.

³⁷ D. C., p. 62.

³⁸ R. R., p. 95; S. B., p. 138.

ya no es válida; y si no es refutada sigue siendo conjetura, siempre sometible a renovada prueba y posible refutación. En particular, el conocimiento metafísico —aunque pueda ser evidente desde el punto de vista psicológico— queda reducido a conjetura³⁹. Esto no significa que un conocimiento metafísico sea necesariamente falso: puede ser verdadero; pero en todo caso no es refutable (o científico), sino objeto de creencia o conjetura; puede ser útil a la ciencia y Popper mismo admite algunas creencias metafísicas⁴⁰. En esto, Popper continúa la actitud de los empiristas respecto de la metafísica.

Popper comparte con los materialistas y fisicalistas la idea que los objetos materiales son el paradigma de la realidad, pero le añade la hipótesis evolucionista. La evolución produce las mentes y el lenguaje humano; las mentes producen, a su vez, cuentos, mitos de interpretación, herramientas, arte y ciencia. Con la vida comienza el resolver problemas.

“With life, even with low forms of life, problem-solving enters the univers; and with the higher forms, purposes and aims, consciously pursued”⁴¹.

La realidad no es lógicamente inteligible, aunque psicológicamente creamos que lo sea, aunque nuestro psiquismo genere la creencia metafísica por la que esperamos regularidades o leyes en la naturaleza.

“Kant, pienso yo, tenía razón cuando dijo que era imposible que el conocimiento fuera como una copia o impresión de la realidad. Tenía razón al creer que el conocimiento era *genética* o *psicológicamente* a priori; pero estaba bastante equivocado al suponer que cualquier conocimiento podría ser *válido* a priori. Nuestras teorías son invenciones nuestras y pueden ser meramente suposiciones defectuosamente razonadas, conjeturas audaces, *hipótesis*. Con ellas creamos un mundo: no el mundo real, sino nuestras propias redes, en las cuales intentamos atrapar el mundo real”⁴².

El hombre, pues, según Popper, y sus vivencias (mundo 2) está entre el mundo real (mundo 1), incognoscible en sí mismo, y las teorías (mundo 3), por medio de las cuales pretende conocer al mundo real⁴³. Mas, en verdad,

³⁹ “Llamar «metafísica» a toda especulación no contrastable científicamente es partir de una base completamente deficiente” (ARTIGAS, M., *Karl Popper: Búsqueda sin término*, Magisterio Español, Madrid, 1979, p. 52).

⁴⁰ “No sólo es posible que una teoría metafísica tenga significado, sino que incluso puede ser verdadera. Pero si no podemos contrastarla no puede haber elementos de juicio empíricos a su favor y, por lo tanto, no se puede sostener su científicidad. Aún así, las teorías que no pueden ser contrastadas empíricamente, pueden al menos ser objeto de discusión crítica, y los argumentos a su favor o en su contra pueden ser comparados a resultados de lo cual una de ellas puede parecer preferible a otra” (MAGEE, B., *Popper*, Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 64).

⁴¹ S. B., p. 11.

⁴² B. T., p. 80.

⁴³ En sus últimas obras, Popper sigue tratando de evitar las cuestiones acerca del significado o problemas verbales, problemas acerca de las esencias (problemas ontológicos). Sin embargo, se permite una excepción respecto del término “real”; pero, aún en este caso, admite que tras la discusión acerca de lo real hay una teoría: la teoría de que la

lo que positivamente se conoce no es el mundo, sino nuestros errores acerca del mundo. Cuando una teoría nuestra es refutada sabemos de habernos equivocado, mas no sabemos cómo es el mundo. Por otra parte, mientras nuestra teoría resiste a la refutación empírica, no significa que se haya verificado o justificado (de modo que la teoría nos diría lo que es en verdad el mundo al que se refiere), pues en el futuro podrá quizás ser refutada.

“Yo sostengo que las teorías científicas no son nunca enteramente justificables o verificables, pero que son, no obstante, contrastables”⁴⁴.

Ahora bien, ante tal visión metafísica del mundo, subyacente a la teoría epistemológica de Popper, se comprende que, para este autor, la inducción, la intuición, la auto-evidencia, no tengan valor. Para Popper la evidencia es un fenómeno psicológico, subjetivo; por el contrario, sólo lo criticable intersubjetivamente es objetivo, es objeto de ciencia, es racional y es lógico. En esta visión metafísica del mundo, no podemos captar la naturaleza o esencia universal de las cosas en un ejemplar singular, porque para Popper no hay “esencias inteligibles” en las cosas —como creían los griegos⁴⁵—; ni la teoría de un Dios que mantiene esencias fijas en su Mente, como sostuvieron algunos medievales, es científica⁴⁶, ni hay conocimiento científico de una naturaleza con leyes que

materia, y la mente que interactúa con ella, existen. “Behind my discussion of the word «real» there is a theory: the theory that matter exists, and that this fact is crucially important, but that some other things which interact with matter, such as minds, exist also”. (S. B., p. 9, nota 1). Desde niños comenzamos a llamar “real” a las cosas que manejamos en nuestro mundo material cotidiano; luego extendemos este significado al agua, al aire, a los gases, a las moléculas, y átomos, conjeturando que éstos producen efectos en el mundo material cotidiano. Pero Popper aclara que con esto no sostiene que las cosas “ultimate” —en última instancia— sean materiales (Cfr. S. B., p. 10). Científicamente sólo podemos maravillarnos de que la materia se trascienda a sí misma y produzca la mente: “We can only wonder that matter can thus transcend itself, by producing mind...” (S. B., p. 11). La mente produce, a su vez, artes, ciencias, tecnologías, valores, ideas. Todo esto es objetivo, parcialmente autónomo e influye sobre la realidad material física directa o indirectamente: por ello el mundo de las ideas o teorías científicas es real (S. B., p. 41). La mente produce realidad.

⁴⁴ L. I., p. 43.

⁴⁵ “I do not think that essences exist; that is, I do not attribute any status to the objects or referents of our concepts or notions. Speculations as to the true nature or true definition of good, or of justice, lead in my opinion to verbal quibbles and are to be avoided. I am an opponent of what I have called «essentialism»” (S. B., p. 43). Cfr. O S., p. 16).

⁴⁶ “El agnosticismo de Poppers es consecuente con su tesis filosófica de que todo conocimiento humano es conjetural y falible, de tal modo que —según él— nunca se pueden afirmar verdades definitivas. La filosofía de Popper es incompatible con la afirmación de la existencia de un Dios personal y de una revelación sobrenatural” (ARTIGAS, M., *Karl Popper: Búsqueda sin término*, Magisterio Español, Madrid, 1979, p. 13).

Dios, según el pensamiento de Popper, sería sólo objeto de creencia o conjetura no científica, como todo lo metafísico. Esto no significa que no exista o que no tenga sentido la teoría de la existencia de Dios; significa solamente que es una teoría no refutable y, por lo tanto, no científica. “Una teoría que no es refutable por ningún suceso concebible, no es científica. La irrefutabilidad no es una virtud de una teoría (como se cree a menudo), sino un vicio” (D. C., p. 47). Si bien Popper no admite conocimiento científico absoluto, sin embargo, admite convicciones, o experiencias subjetivas en las que “podemos estar absolutamente seguros” (L. I., p. 261), y hace suya la expresión de Reininger: “La metafísica como ciencia es imposible... ya que si bien lo absoluto se experimenta verdaderamente y, por esta razón, puede sentirse de modo intuitivo, con todo, se niega a ser expresado mediante palabras” (L. I., p. 106).

no van a cambiar, a pesar de nuestra creencia psicológico-metafísica en esa regularidad de la Naturaleza.

"Podría decirse que, estimulado por las «esencias» o «naturalezas» de Platón y por la tradicional oposición griega entre la veracidad de la naturaleza y el carácter engañoso de las convenciones humanas, Bacon pone en su epistemología la «Naturaleza» en lugar de «Dios»... Después de Bacon, y por su influencia, la idea de que la naturaleza es divina y veraz y de que todo error o falsedad se debe al carácter engañoso de nuestras propias convenciones humanas continuó desempeñando un papel importante, no solamente en la historia de la filosofía, de la ciecia y de la política, sino también en la de las artes visuales"⁴⁷.

No podemos dejar de señalar aquí que al rechazar Popper el pensamiento griego el cual admitía un fundamento inteligible en las cosas mismas, y al entender por objetividad la mera intersubjetividad crítica, cae este autor lógicamente en un *relativismo immanentista*. Si la naturaleza misma no es conocida con positividad, lo que conocemos se reduce a nuestras formas de conocer (hechos, teorías, criterio de crítica, refutaciones, etc.) que son los instrumentos, o redes, inventadas por el hombre para aferrar un mundo que es, en sí, —sin nuestras teorías— incognoscible. La crítica se vuelve o bien un fin estéril en sí mismo, o bien un medio utilitario para otros fines que no es la búsqueda de la verdad. La verdad misma se convierte en una utópica búsqueda sin término ni objeto real⁴⁸.

El mundo inteligible, el mundo de las ideas —o tercer mundo, como le llama Popper— tiene una cierta consistencia y se derivan de él consecuencias; pero es un producto de la actividad humana, sin ningún fundamento en lo trascendente⁴⁹. No hay ciencia, o conocimiento científico, absolutamente seguro o demostrable, aunque podamos estar absolutamente seguros en nuestra fe subjetiva, en nuestras convicciones personales o metafísicas⁵⁰.

⁴⁷ D. C., p. 26.

⁴⁸ "La base empírica de la ciencia objetiva, pues, no tiene nada de "absoluta"; la ciencia no está cimentada sobre roca: por el contrario, podríamos decir que la atrevida estructura de sus teorías se eleva sobre un terreno pantanoso, es como un edificio levantado sobre pilotes. Estos se introducen desde arriba en la ciénaga, pero en modo alguno hasta alcanzar ningún basamento natural o "dado"; cuando interrumpimos nuestros intentos de introducirlos hasta un estrato más profundo, ello no se debe a que hayamos topado con terreno firme: paramos simplemente porque nos basta que tengan firmeza suficiente para soportar la estructura, al menos por el momento" (L. I., p. 106).

Popper, por su parte, estima superar el relativismo y escepticismo, admitiendo el progreso en la ciencia. Si aprendemos de nuestros errores, entonces nos acercamos a lo verosímil (S. B., p. 149). En realidad, lo que hacemos es acrecentar el conocimiento de nuestra ignorancia respecto de nuestro mundo al que se refieren nuestras teorías refutadas.

⁴⁹ "Considero al mundo 3 como siendo esencialmente el producto de la mente humana. Somos nosotros quienes creamos los objetos del mundo 3. Que estos objetos tengan sus propias leyes inherentes o autónomas que crean consecuencias no pretendidas e imprevisibles, es sólo una instancia (aunque muy interesante) de una regla más general, una regla de que todas nuestras acciones tienen tales consecuencias" (B. T., p. 250). Cfr. C. O., ps. 147-179; T. I., p. 200 y sgs.

⁵⁰ L. I., p. 261.

Pues bien, si la naturaleza no es en sí misma inteligible, el hombre no puede esperar —según Popper— encontrar los fines de su obrar en ella. El hombre debe proponerse no sólo los medios sino también los fines de su obrar. Sólo podemos juzgar racionalmente una acción si es adecuada respecto a un fin. Los fines últimos, sin embargo, no son racionales, ni refutables: la ciencia no puede decidir en una disputa acerca de los fines. Aquí son útiles las creencias metafísicas o psicológicas. El hombre no es totalmente racional ni crítico: en él hay espacio para las pasiones y especialmente para el amor; pero aún aquí no debería estar ausente su actitud crítica.

“Nunca sostendría que el logro de una actitud de racionalidad deba convertirse en el objetivo dominante de nuestras vidas. Todo lo que pretendo afirmar es que esta actitud puede llegar a no estar totalmente ausente, ni siquiera en relaciones dominadas por grandes pasiones como el amor”⁵¹.

Popper concibe la vida y la felicidad como algo que al tener límites ofrece posibilidades. Una vida sin problemas es tan inconcebible como una vida con problemas insuperables. Los problemas son los que, siendo obstáculos, dan valor a nuestra vida; sobre ellos se ejerce nuestra imaginación y libertad, y para ser eficaces, la solución de los problemas (la realización de valores) exige también la responsabilidad y el esfuerzo propio del rigor científico⁵².

Popper desconfía de los grandes fines últimos, de la felicidad total, del progreso futuro, del Estado ideal, como ideas rectoras que parecen suprimir todo problema. Esto es *utopismo* que alimenta violencia, pues no tolera hipótesis rivales criticables: “El utopista debe conquistar o aplastar a sus utopistas rivales”⁵³.

Sin embargo, nuestra racionalidad, nuestra tolerancia de teorías rivales, nuestra capacidad de crítica está limitada: está condicionada por la aceptación que libremente todos hagan de ella.

“No podemos, mediante argumentos, hacer que la gente escuche argumentos; no podemos, por medio de argumentos, convertir a quienes sospechan de todo argumento y que prefieren las decisiones violentas a las decisiones racionales”⁵⁴.

“Es imposible tener una discusión racional con un hombre que prefiere dispararme un balazo antes que ser convencido por mí. En

⁵¹ D. C., p. 412.

⁵² “Life is a struggle for something; not for self-assertion, but for the realization of certain values in our life. I think that it is essential for life that there should be obstacles to be overcome. A life without obstacles to overcome would be almost as bad as a life with only obstacles which could not be overcome” (S. B., p. 558). Popper parece no dar importancia a la experiencia estética o contemplativa, como modo de vida, donde tiene poco o ningún sentido la concepción de la vida como lucha o como solución de problema. “La belleza sólo se nos revela cuando no condicionamos nada, cuando nuestra mirada es pura contemplación... Porque contemplación no es examen ni crítica...” (Hesse, H., *Mi credo*, Bruguera, Barcelona, 1980, ps. 21 y 22). Cfr. S. B., p. 448.

⁵³ D. C. p. 414.

⁵⁴ D. C., p. 413.

otras palabras, hay un límite para la actitud de razonabilidad. Lo mismo ocurre con la tolerancia. No debemos aceptar sin reservas el principio de tolerar a todos los intolerantes, pues si lo hacemos, no sólo nos destruimos a nosotros mismos, sino también a la actitud de tolerancia”⁵⁵.

En última instancia, nuestra racionalidad, como actitud crítica, depende de las libres decisiones de aceptación por parte de nuestra libertad. La verdad es esencial a la libertad; pero igualmente la libertad es esencial a la verdad: verdad que libera y libertad que verifica; preeminencia teórica de la verdad y preeminencia práctica de la libertad.

Popper se augura, pues, que podamos llegar a ser nosotros mismos aceptando la libre búsqueda y aproximación a la verdad en la libertad, mediante la crítica, haciendo con ella violencia a las teorías y no a las personas. Nuestro mundo 3 (de teorías, ciencias, artes, valores), como toda creación nuestra, una vez creado, se independiza de nosotros; sin embargo, debemos seguir amando esas creaciones nuestras con la libre crítica, pues será la única manera en que nos seguiremos desarrollando, mediante la interacción.

“Como ocurre con nuestros hijos, así ocurre con nuestras teorías, y en última instancia con toda obra que realizamos: nuestros productos se convierten, en amplia medida, en independientes de sus artífices”.

“Admitiendo que el mundo 3 se origina con nosotros, subrayo su considerable autonomía y su inmensa repercusión sobre nosotros. Nuestras mentes, nuestro yo, no pueden existir sin él, pues se encuentran anclados en el mundo 3. A la interacción con ese mundo 3 debemos nuestra racionalidad, la práctica del pensar y actuar crítico y auto-crítico. Le debemos nuestro desarrollo mental”⁵⁶.

W. R. DARÓS

Rosario

⁵⁵ D. C., p. 411.

⁵⁶ B. T., p. 263.

LA RESTAURACION DEL TOMISMO EN FRAY JOSE MARIA LIQUENO

I. — INTRODUCCIÓN

1. Estudios y formación

El ambiente doctrinal que, desde el siglo XIX, venían preparando un conjunto de pensadores como Jerónimo Cortés, Manuel Demetrio Pizarro, Juan Manuel Garro, el Obispo Esquiú y los más próximos como Nemesio González y Manuel Río, fructificó en la obra de fray José María Liqueno que, no obstante no ser argentino, pues había nacido en Italia en 1877, venido muy joven al país, asumió como propia la tradición cordobesa hasta identificarse con ella en muchos aspectos doctrinales de gran importancia. Ingresó a la Orden de San Francisco en cuyo seno enseñó derecho canónico, historia y filosofía y, en verdad, hasta ahora se lo ha conocido casi exclusivamente como historiador particularmente de la Universidad de Córdoba; pero sus obras filosóficas fueron no sólo importantes sino de gran volumen¹. Era también un

³ LIQUENO, JOSÉ MARÍA: A) Obras: 1. *Fray Fernando de Trejo y Sanabria*, en Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires, 1904, ps. 10-15; 2. *Oración fúnebre en los solemnes funerales... al coronel Ramón L. Falcón y Dr. Alberto Lartigau en la Iglesia Catedral*, 19 ps., Beltrán y Rossi, Córdoba, 1910; 3. *La voz del templo. Discurso pronunciado en la inauguración del templo parroquial de San Vicente*, 24 ps., Córdoba, 1914. 4. *Trejo y la libertad de los indígenas* en Rev. de la Univ. Nac. de Córdoba, I, nº 4, ps. 51-65, nov. Córdoba, 1914; 5. *Fray Fernando de Trejo y Sanabria. Fundador de la Universidad*, 2 vols., 366 y 455 ps. Con un prólogo del Dr. Ramón J. Cárcano, Imprenta de Bautista Cubas, Córdoba, 1916; 6. *El Ilustrísimo Trejo y Sanabria y la ciudad de Córdoba*, Rev. de la Univ. Nac. de Córdoba, III, nº 2, ps. 207-229, 1916; 7. *El Ilustrísimo Trejo y Sanabria y los centros educacionales del Tucumán; fundación de la Universidad de Córdoba*, ib, III, nº 6, ps. 139-165, ag. 1916; 8. *Influencias de la Universidad de Córdoba en la revolución de la Independencia argentina*, ib, III, nº 9, ps. 131-146, nov., 1916 (escrito en 1910); 9. *El divorcio y las damas cordobesas*, 30 ps., Imprenta Pereyra, Córdoba, 1917; 10. *La Biblia y las ciencias naturales*, Rev. de la Univ. Nac. de Córdoba, IV, nº 9, ps. 226-258, 1917; 11. *La cuestión social*, 655 ps. Con un prólogo del Dr. Estanislao Zeballos (p. V - XIII), Est. Gráficos Los Principios, Córdoba, 1917; 12. *Reivindicaciones históricas*, 152 ps., Casa Editora Imprenta Pereyra, Córdoba, 1920; 14. *Compendio de Psicología contemporánea*, 435 ps. Prólogo de Nemesio González (p. I - XII), Bautista Cubas, Córdoba, 1919; 15. *Verdad y Moral* (Conferencias, discursos, escritos y artículos), 3 vols., 282, 308 y 361 ps. Casa Editora Imprenta Pereyra, Córdoba, 1919, 1922, 1923; 16. *Historia de la Filosofía*. Con un prólogo del Dr. Mario Sáenz (p. III - IX), 2 vols., 280 y 281 ps., Cabaut y Cia. Buenos Aires, 1923; 17. *Impresiones y crónicas*. Obra póstuma del Rev. Padre J. M. Liqueno, con Prólogo del Rev. Padre Luis Córdoba, 560 ps., Córdoba, 1930. B) Bibliografía: 1. ERNESTO QUESADA, *La psicología y sus problemas (Compendio de psicología contemporánea por fray José María Liqueno, Córdoba, 1919)*, en Rev. de la Univ. Nac. de Córdoba, VII, nº 7, ps. 349-376, set. 1920; 2. ALBERTO CATURELLI *La filosofía en la Argentina actual*, ps. 182-184 y 270, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971.

apóstol de acendrada virtud y su proverbial humildad (de la que he recogido testimonios personales) quizá explique la ignorancia en la cual se ha tenido por mucho tiempo su obra filosófica. Desgraciadamente, el Padre Liqueno (como se le llamaba en Córdoba familiarmente) apenas vivió cuarenta y nueve años, pues falleció el 26 de abril de 1926.

Liqueno estudió en el Colegio Internacional de San Antonio en Roma y, luego, en la Universidad Gregoriana y allí se encontraba aproximadamente hacia 1897. Fue alumno del P. Gabriel Casanova y escuchó al Cardenal Billot: "No puedo ocultar el honroso título de discípulo del eminente filósofo español P. Casanova, en los tres años que cursé en Roma en el «Colegio Internacional de S. Antonio» y en la célebre Gregoriana; y aunque en aquella ocasión escuché a eminentes filósofos, moralistas y teólogos como Billot, Werz, Klumper, Buceroni y otros, sin embargo, todavía perduran en mis recuerdos de un cuarto de siglo las notables disertaciones del filósofo escolástico que tenía el don de presentar en cuadros perfectamente comprensibles no sólo la urdimbre de los sistemas alemanes, franceses e ingleses y señalar sus puntos inconsistentes, sino el de la visión clara y evidente de la verdad, que sabía comunicarnos"².

Desde Roma llegaron a Córdoba sus primeros escritos en 1900 en forma de entusiastas cartas destinadas a ser publicadas en *Los Principios* y en las cuales pone de manifiesto la gran influencia e impresión que ejerció sobre él el Papa León XIII³. Esta influencia, como se verá después, se extiende desde la constitución católica de los estados hasta la *Rerum Novarum* como, asimismo, la *Humanum genus* sobre la masonería. Por aquella época, se hizo conciso y sereno quizá como resultado de la formación y el ejemplo de sus buenos maestros.

Al mismo tiempo, fue Liqueno especialmente impresionado por la obra del P. Agustín Gemelli tanto en lo referente a la fundación de la Universidad Católica del Sacro Cuore, cuanto por su obra intelectual; respecto de lo primero quedan algunos testimonios de su juventud⁴ y, respecto de lo segundo, lo confiesa abiertamente en su tratado de psicología⁵. A esta presencia del movimiento tomista de Milán, debe agregarse la del Cardenal Desiderio Mercier y la escuela de Lovaina de la que se hace eco en sus apuntes de viaje en 1900. El P. Liqueno, ya en el país nuevamente, mantuvo una permanente comunicación con los centros europeos, especialmente aquellos que le interesaban para sus estudios de psicología y, en ese aspecto al menos, puede decirse que tenía información bibliográfica al día⁶. A esto es menester agregar, por un lado, sus estudios de historia, especialmente de Córdoba y, por otro, su *permanente atención a los autores nacionales* en cada uno de los temas que fueron objeto de su reflexión. No corresponde aquí referirme a sus estudios históricos, salvo recordar su monografía (1910) sobre la influencia de la Universidad de Córdoba en la revolución de la Independencia nacional y a la cual le atribuye el cumplimiento de tres misiones: fecundó la idea de la Independencia, formó hombres y, porque era necesario, "bajó a la lucha encarnada en los hombres

² *Historia de la filosofía*, II, p. 190.

³ *Impresiones y crónicas*, ps. 401-424 y 425-438.

⁴ *Op. cit.*, ps. 345-351.

⁵ *Compendio de Psicología contemporánea*, p. 109.

⁶ *Op. cit.*, p. 116.

de acción y en las iniciativas salvadoras"; por eso, pensaba Liqueno, la historia del país está comprendida en la historia de la Universidad⁷. La simpática figura del P. Liqueno se incorporó de tal manera al medio que llegó a ser una suerte de institución cordobesa de la cual muchos tienen todavía un grato recuerdo.

2. La "independencia absoluta de la razón" y la verdadera filosofía

Declaraciones esporádicas que el Padre Liqueno hace en sus diversos libros, permiten conocer con certeza su actitud respecto de la situación espiritual del mundo en el período comprendido entre el comienzo del siglo y la guerra del 14. No solamente el positivismo sino, principalmente, el immanentismo idealista reclamaba su atención constante y los avances ilegítimos de la ciencia empírica sobre la filosofía y la Teología. Por aquella época, hacia el año 1912, funcionó —creo que por poco tiempo— un Centro Franciscano de Estudios que llegó a publicar un tomo de *Conferencias* precedido por el discurso de apertura del Obispo Mons. Zenón Bustos⁸ y con diversos trabajos (el primero y el último de fray José María Liqueno) en los cuales se confrontaba la Teología con las ciencias; fray Buenaventura Oro (conocido como historiador) mostraba cómo las ciencias de la naturaleza no solamente no podían ser ateas sino que conducen a Dios; se consideraban ciertas afirmaciones positivistas sobre el origen de la vida y hasta se intentaba mostrar el acuerdo de la verdad científica con la Metafísica reclamada como último fundamento. Este grupo de franciscanos contribuyó al renacimiento del pensamiento católico y a la crítica, entonces muy necesaria, tanto al positivismo como al idealismo.

En efecto, Liqueno combate, por un lado, la autonomía absoluta de la razón ("librepensamiento", idealismo) y, por otro, el cientificismo de origen positivista. Ya en 1912 ensayó una exposición general en su trabajo sobre "El librepensamiento y la Teología" en el cual critica "la emancipación del pensamiento de todo orden superior", es decir, "la independencia absoluta de la razón que se coloca como fuente y criterio único de verdad, de filosofía y de moral"⁹. El conocimiento científico, según Liqueno, sólo ilumina a la inteligencia si es colocado bajo la luz de los primeros principios (y tal es su sana libertad) comprendiendo que "el valor de los principios es ontológico, que están en los objetos, fuera e independiente del criterio subjetivo"¹⁰. No es pues el hombre el criterio de la verdad y, por eso, el "librepensamiento" es, en

⁷ "Influencia de la Universidad de Córdoba en la revolución de la independencia argentina", *Rev. de la Univ. Nac. de Córdoba*, III, n° 9, ps. 145-146, Córdoba, 1916.

⁸ Centro Franciscano de Estudios, *Conferencias*, Año primero, 1912, 182 ps., Establecimiento Tipográfico "Los Principios", Córdoba, 1913 (Contiene: Mons. Zenón Bustos, Discurso de apertura: J. M. Liqueno, "La Teología y las ciencias", —ps. 11-36—; fray Buenaventura Oro, "Las Ciencias naturales y el ateísmo" —ps. 37-68—; fray Francisco A. Godoy, "Las afirmaciones científicas y la filosofía católica sobre el origen de la vida" —ps. 69-100—; fray Egidio Andriani, "La Metafísica y la verdad científica" —ps. 101-125—; fray Luis Costoya, "Conflictos entre la Biblia y las ciencias" —ps. 127-154—; fray José M. Liqueno, "El librepensamiento y la Teología" —ps. 155-180).

⁹ *Verdad y Moral*, I, p. 6.

¹⁰ *Op. cit.*, I, p. 9.

el fondo, ignorancia profunda y esclavitud real. La Iglesia Católica es la única que propone la verdadera libertad de pensamiento y la historia del pensamiento moderno, como lo había visto de Maistre, "es una conjuración organizada contra la Iglesia"¹¹. El proceso viene de lejos, "Los enciclopedistas, escépticos y materialistas, inauguraron la nueva era de la razón independiente" que, en cuanto "pone" la verdad, es enemiga de toda otra verdad sobrenatural posible¹². Máxima responsabilidad le cabe, en este proceso, a la escuela hegeliana¹³. Por otro lado, Liqueno se enfrenta al concepto de ciencia "moderna" que es "positivista, naturalista y atea" a la que designa como "superficial e ilusoria" que niega las evidencias de la metafísica y de la ética¹⁴; es el caso del cientificismo que rechaza los principios de la psicología espiritualista¹⁵. En el orden natural, Liqueno dedicó algunas páginas a combatir la idea de ciencia y de universo de Florentino Ameghino y el regreso al paganismo de Leopoldo Lugones de aquellos años. Frente al cientificismo positivista, Liqueno precisó, primero, que "las ciencias positivas y experimentales... no han podido ni pueden comprobar los orígenes de las cosas, pues es una verdad (...) que los orígenes de los seres no se da a experimentación"¹⁶. En segundo lugar, "toda conclusión científica debe ser comprobada" lo cual es "un principio racional que rige todo método científico experimental y positivo"; por eso "ni siquiera *a priori* las ciencias naturales han podido encontrar oposición en las enseñanzas de la Biblia"¹⁷. Por otra parte, ha sido precisamente la observación científica la que ha dado por tierra con el antiguo mito de la eternidad de la materia; en tal caso, "si la materia necesariamente llegará al desgaste total en un término más o menos prolongado y lejano, necesariamente hubo de tener principio. Ahora bien, lo que tiene principio reclama una causa que le dé el ser y la actuación: luego, la materia reclama una causa que le dé existencia"¹⁸. Aquí se encuentra Liqueno con *Mi credo* de Ameghino (pronunciado como conferencia en 1906) y en el cual sostiene la existencia de un infinito tangible (la materia) y tres infinitos intangibles (espacio, tiempo, movimiento) que excluyen el infinito-Dios. Esta tesis es, para Liqueno, un "absurdo filosófico" pues si bien es cierto que no puede sostenerse la coexistencia de dos seres infinitos, no se puede atribuir a la materia los atributos de Dios; por eso, "¿Cómo puede cohonestarse la afirmación de Ameghino, que niega al ser supremo los atributos que le son propios para atribuírselos a la materia que los rechaza por estar en oposición con su misma constitución intrínseca?"; estamos ante una grave confusión "negando a Dios lo que le es propio y dando a la materia lo que le es impropio y opuesto"¹⁹. Ameghino padece de una "falsa concepción de la materia" de tal modo que estas afirmaciones, contradictorias en sí mismas, "se refutan por sí mismas". Sin negar en modo alguno el valor científico de la obra de Ameghino, no fue un

¹¹ *Op. cit.*, I, p. 22.

¹² *La cuestión social*, ps. 46 y 41.

¹³ *Op. cit.*, p. 228.

¹⁴ *Op. cit.*, ps. 100-101.

¹⁵ *Compendio de psicología contemporánea*, p. 163.

¹⁶ "La Biblia y las ciencias naturales" (1917), en *Verdad y Moral*, I, p. 206.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 208.

¹⁸ *Op. cit.*, I, p. 213.

¹⁹ *Op. cit.*, I, p. 215.

filósofo ni tampoco autor de un sistema científico nuevo. No será, en cambio, contradictorio, sostener que "la materia tuvo principio y tendrá fin; esto es: (que) fue hecha. La filosofía avanza un paso más y dice: luego hubo una causa creadora, eterna y suprema. Esta causa llámase Dios"²⁰.

Por otro lado, el P. Liqueno reaccionó contra el intento de Leopoldo Lugones de explicar la cultura occidental desde un punto de vista naturalista y pagano, pasando por alto el Cristianismo; le acusa de desconocer "la *causalidad y finalidad* de los seres" que se realiza en el plano metafísico²¹. Corría el año 1915 y Lugones había pronunciado una conferencia en Córdoba que Liqueno consideró "un insulto a las tradiciones y sentimientos de Córdoba". Sin negar la cultura griega, el Cristianismo la ha vivificado y la posición de Lugones viene a proclamar que "los dioses no han muerto y van a volver". Por eso Liqueno le toma la palabra y exclama: "Es verdad, no han muerto... están entre nosotros en el reinado de todas las pasiones que nos invaden..."²². Pero esto ocurre, precisamente, porque falta el Cristianismo. En consecuencia, termina Liqueno, "si amáis, pues, la civilización restituid a los dioses a sus panteones, dejadlos que duerman en sus lechos de muerte!"²³.

El único camino que queda por delante es, ante todo, restituir a la filosofía su verdadero concepto y a la ciencia su verdadero lugar. Respecto de la primera, "no hay verdadera filosofía en oposición al sentido común"²⁴ y, naturalmente, esta actitud es esencialmente antiidealista "ya que la verdad no se crea, ni es un resultado de las formas del sujeto"²⁵. La verdad es, simplemente, *id quod est*, lo que es cada ser y como existe diversidad de seres existen clases de verdad; de donde se sigue la división de la filosofía: la Metafísica que considera la verdad en los seres ("unidad del ente con el ser"), la Lógica que considera la verdad en los signos y la Ética que estudia "la verdad en las costumbres" ("rectitud en el vivir"). Al cabo, naturalmente, el sumo ser es Dios, "suma y esencial verdad, de la que descienden todas las verdades particulares, las que no subsisten sino en orden al sumo ser". De ahí que la filosofía, en cuanto ciencia de las últimas causas, no se confunda con la ciencia empírica y allí reside la falacia del positivismo porque es vano "elevarse de leyes en leyes; nunca se alcanzan ni las razones ni las causas. Una vez acabado el trabajo de la ciencia positiva, el espíritu no queda por esto satisfecho, pues quiere una ciencia «del todo», «de lo absoluto», «de lo necesario», «de los principios y de las causas». La metafísica queda por hacer...". Más aún: la misma ciencia requiere la metafísica: "Precisa una ciencia de las ciencias, una crítica del espíritu y de sus leyes"; de donde se ve que "la filosofía en este esfuerzo hacia lo inteligible, esta necesidad de descubrir el sentido y las relaciones de las cosas"²⁶.

²⁰ *Op. cit.*, I, j. 218.

²¹ "Las dos civilizaciones" (1915), en *Verdad y Moral*, I, p. 206.

²² *Op. cit.*, I, p. 69.

²³ *Op. cit.*, I, p. 70.

²⁴ *Compendio de psicología contemporánea*, p. 101.

²⁵ *Op. cit.*, p. 45.

²⁶ *Historia de la filosofía*, II, p. 168.

La filosofía es, pues, “el conocimiento de las cosas por sus causas”²⁷. Más allá de los fenómenos (y del fenomenismo positivista) es menester considerar las causas de los fenómenos²⁸; cuando este paso se niega, como en el positivismo, el utilitarismo y el marxismo, la misma ciencia es “superficial e ilusoria”; a lo que parece condenarse la ciencia “positivista, naturalista y atea”²⁹. Supuesta entonces la naturaleza y la división de la filosofía, las ciencias deben dividirse, según Liqueno, en filosóficas, experimentales y ético-sociales. Pero todo esto se fundamenta en la ontología tomista como se deja ver en textos aislados donde Liqueno refiere toda su exposición al *ser* y, por eso, a lo *uno* que se convierte con el *bien*³⁰. Como buen franciscano, Liqueno comprende que todo conduce y debe conducir a Dios, hasta por vía negativa porque por los desastrosos efectos que ha producido una ciencia sin Dios, reconocemos lo que él llama la “experiencia de la necesidad de Dios”. Es decir, “Desconocidos el valor de la filosofía y de la metafísica y con él las fuerzas probativas de estos razonamientos, nos queda el testimonio de los contrarios, vale decir, de los efectos desastrosos que debieran traer y han traído para los hombres las negaciones de los (supremos) principios³¹. Como si dijéramos que las negaciones de Dios nos muestran (por modo negativo) el camino que conduce a El.

II. — LA FILOSOFÍA Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

1. *Verdad y tradición. Las fuentes*

El P. Liqueno es el autor de la primera historia de la filosofía pensada, escrita y editada en la Argentina; su *Historia de la filosofía* en dos volúmenes (1923) está lejos de ser un recuento de datos porque responde a una doctrina y un modo crítico de ver la historia del pensamiento filosófico y, además, se caracteriza, como toda la obra del P. Liqueno, por su atención al pensamiento filosófico argentino. El prólogo del Dr. Mario Sáenz no condice con el libro porque no parece haber comprendido el sentido general de la obra, ya que él exigía una separación absoluta de filosofía y teología y, por eso, le extraña que Liqueno dedique algunas páginas, por ejemplo, a sostener la existencia histórica de Jesucristo y la credibilidad de los Evangelios, sin percibir que el autor sentía necesidad de hacerlo por la influencia del modernismo teológico de clara procedencia filosófica. Pero tiene razón el Dr. Sáenz cuando recuerda que el único antecedente en la docencia de la historia de la filosofía en la Argentina es, quizá, el manual de Amadeo Jacques cuya Historia de la Filosofía allí contenida tenía como autor a Jules Simon; estudiábase, en efecto, sin olvidar el manual de Balmes, por las obras de Fouillée, de Windelband (a quien expresamente recuerda Sáenz) y varios más; la obra de Liqueno vino a ser, en efecto, la primera de autor local y editada en el país.³²

²⁷ *La cuestión social*, p. 103; también “La Teología y las ciencias” en *Verdad y Moral*, I, p. 38; *Historia de la filosofía*, I, p. 10.

²⁸ *Compendio de psicología contemporánea*, p. 154.

²⁹ *La cuestión social*, p. 100.

³⁰ *Compendio de psicología contemporánea*, ps. 158, 256.

³¹ “Experiencia de la necesidad de Dios” (1918), en *Verdad y Moral*, I, p. 245.

³² En el antiguo manual de AMADEO JACQUES, *Manual de Filosofía*, 2ª Ed., Lib. Hachette, Paris, 1868, Jules Simon escribió “La Lógica” y la “Historia de la Filosofía” (ps. 469-595) y abarcaba hasta Kant incluido. La obra de Fouillée citada por Sáenz,

La primera preocupación de Liqueno es mostrar que si bien es verdad que el pensamiento *transcurre*, algo *permanece* a través del tiempo y esto "que no pasa" es la verdad que, precisamente, une el pasado con el presente y éste con el porvenir³³. Con relación al hombre, compuesto de cuerpo y alma, la verdad es "el alma de las almas" y no pasa sino que une a toda la especie humana; dicho de otro modo, "la verdad circula por las inteligencias" forjando cierta comunidad universal sobre el "depósito científico" en cuanto herencia de la familia humana. Este patrimonio "es lo que constituye... la historia del pensamiento humano" y es, en efecto, la *tradición*. Si quisiéramos distinguir historia y tradición, la tradición es "el depósito de verdades y principios dejados por nuestros antepasados" y la historia entonces es sólo "la expresión ordenada y metódica de las mismas verdades"³⁴. De ahí que no debamos divorciarnos del pasado y, de hecho, los actuales males de la humanidad se han producido por esta ruptura con la tradición. La tradición, lejos de quitar la libertad científica la funda y permite la unidad científica que debemos buscar; de ahí que la tradición sea "estímulo (...), fuerza insustituible y necesaria para el progreso"³⁵.

Debe admitirse entonces un *proceso* del pensamiento filosófico aunque sin atribuirle "un valor radical de evolucionismo" necesario, como acontece en Hegel; dicho de otro modo, aunque este proceso sea "unitario", según la expresión del P. Liqueno, es hijo de la Verdad y no a la inversa y, por eso, no anula la libertad como en el hegelismo. Liqueno rechaza no solamente el concepto hegeliano de la historia de la filosofía sino también el concepto evolucionista materialista, manteniendo, por un lado, la trascendencia de la Verdad y, por otro, su proceso en el tiempo³⁶. Por eso es necesario no solamente el estudio de la filosofía sino que "debe ser complementado por el de su historia" que, en el caso de Liqueno, supone una "trama" que es precedida por las cuestiones acerca de la naturaleza y objeto de la historia de la filosofía, por el estudio de sus métodos y la división en el tiempo. Más allá de estos temas (que no me corresponde exponer por ser los temas consabidos) subsiste, para Liqueno, que por la universalidad del objeto de la filosofía, "todas las ciencias humanas de ella nacen y en ella terminan. Todo *lo que es*, en orden de los seres reales como en la categoría de los seres posibles, forma la *objetividad* de la ciencia filosófica"³⁷. Y como todo lo que es comprende Dios, el hombre y el universo, tales son los grandes temas de la historia de la filosofía.

Más allá de los clásicos métodos (biográfico, monográfico, mixto) es notable cómo Liqueno, previa utilización de un concepto muy amplio de filosofía, sostiene que le es suficiente encontrar en la historia algún tipo de investigación respecto de una causa primera o última para que la considere en cierto modo filosofía y lo haga entrar en su historia. Es lo que hace con el pensamiento oriental y la religión, ésta última como la "manifestación más primitiva

debe ser su *Histoire de la Philosophie*, Paris, 1874; en cuanto a Wilhelm Windelband debe tratarse de su *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1ª ed. 1892), imposible que utilizara una edición castellana pues la primera versión a nuestra lengua data de 1941.

³³ *Historia de la filosofía*, I, p. 2.

³⁴ *Op. cit.*, I, ps. 2-3.

³⁵ *Op. cit.*, I, p. 4.

³⁶ *Op. cit.*, I, ps. 5-6.

³⁷ *Op. cit.*, I, ps. 9-10; el subrayado es mío.

de la humanidad" y, hasta cierto punto, de la filosofía³⁸. Al mismo tiempo, tiene cierta originalidad la división de la filosofía en dos edades: antigua y moderna; nada más; porque "la edad moderna (abarca) desde el advenimiento de la nueva doctrina hasta nosotros"³⁹. Refiérese, naturalmente, al Cristianismo. De este lado del Sacrificio de Cristo, los tiempos son últimos y son modernos.

Si se tiene en cuenta el momento en el cual Liqueno escribe, debe reconocerse que tenía un encomiable conocimiento de las fuentes.

Conoce Platón y Aristóteles, los clásicos en general; respecto de los presocráticos, ignora Diels, pero utiliza la edición de Mullach, cita a Ritter, Schweigler, la historia de la filosofía de Weber, la Patrología de Migne. Respecto del pensamiento de la India, conoce los dos volúmenes de Colebrooke, la obra de Turner y la siempre actual colección de Max Müller, los estudios de Abel Rémusat, la traducción francesa del tratado de la historia de las religiones de Chantepie de la Saussave; conoce también la obra de Zeller en la traducción incompleta de Boutroux y deben agregarse Bonitz, Piat, Lutoslawski, conoce las ediciones y bibliografía sobre Aristóteles, la historia de la filosofía griega de Ritter-Preller, la obra de Maurice de Wulff sobre la filosofía medieval; tiene especial interés el conocimiento de la principal bibliografía tomista del momento (Grabmann, Baeumker, Rousselot, Denifle, Gemelli, Mandonnet, Duhem, Mercier) como, igualmente, las principales publicaciones periódicas de todo el mundo. Para no recargar la atención del lector, remito a la nota al pie donde indico las principales orientaciones bibliográficas de este notable estudioso y, para mí, el restaurador de la filosofía tomista en el interior del país³⁹.

³⁸ *Op. cit.*, I, p. 16.

³⁹ Es muy interesante hacer un recuento de la bibliografía que maneja el P. Liqueno respecto de la historia de la filosofía. Ante todo, respecto del pensamiento antiguo; después, respecto de la filosofía oriental y, por fin, respecto de la filosofía cristiana. Pero he de comenzar recordando algunos títulos —los más citados— de exposiciones generales de la historia de la filosofía. En efecto, las obras que Liqueno cita con más frecuencia son: A. WEBER, de quien conoce la *Historia de la filosofía*, trad. esp. Jorro Editor, Madrid, 1912; ya se sabe que la obra principal es *Histoire de la philosophie européenne*, Paris, 1874, posteriormente 1925. Este libro era muy usado en los comienzos del siglo; no he podido encontrar la *Historia general de la filosofía* con prólogo de Adolfo Bonilla y San Martín, de Alberto Schwagler († 1857) que Liqueno cita; trátase de un representante del "centro" de la escuela hegeliana, como Zeller, Rosenkranz, Kuno Fischer y Prantl. Todavía cita a VÍCTOR COUSIN, *Cours de l'histoire de la philosophie*, 3 vols., 1840; también utiliza el ya olvidado manual del franciscano E. STATECZENY, *Compendium Historiae Philosophiae*, Romae, 1898; no olvida a Jaime Balmes y menos aún al Card. ZEFERINO GONZÁLEZ, *Historia de la Filosofía*, 3 vols., Madrid, 1878; 2ª ed., 4 vols., Madrid, 1886.

En cuanto a la filosofía griega, parece ignorar la obra fundamental de HERMANN DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, cuya primera edición apareció en 1903; pero, en cambio, cita expresamente la anterior obra de F. W. MULLACH, *Fragmenta philosophorum graecorum*, 3 vols., griego-latín, Didot, Paris, 1860-1861. Liqueno indica expresamente los nuevos volúmenes de la monumental obra de H. RITTER y L. PRELLER, *Historiae Philosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta*, Hamburgo, 1838, pero creo que es solamente una referencia indirecta; sin embargo, en p. 104, hace referencia a esta obra en edición de 1888; ignoro su fuente de información y no ha llegado a mi conocimiento la existencia de traducción alguna. Probablemente la conoció en Roma. Liqueno conoce la obra de E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* pero en la traducción (incompleta) al francés por Emile Boutroux, 3 vols., Paris, 1877-84. De CLODIUS PIAT, recordemos sus excelentes pero ya olvidados (debido a la investigación crítica posterior) *Sócrates*, Félix Alcan, Paris, 1912 (2ª ed.), *Platón*, ib., 1906 y *Aristote*, 2ª ed., ib., 1912. En cuanto a Platón, Liqueno recuerda

2. Actitud crítica frente al pensamiento moderno

a) La filosofía cristiana y la restauración del tomismo

Como ya anuncié más arriba, el P. Liqueno considera que el pensamiento moderno comienza con el Cristianismo y, por eso, comprende la Patrística, la Escolástica (Edad Media), la Edad Moderna y la novísima (Contemporánea). Pero, en el momento en el cual Liqueno escribe, el excelente franciscano se ha hecho cargo de la virulencia del movimiento modernista, tanto el de procedencia positivista cuanto hegeliana que ha llegado a poner en duda la historicidad de Cristo. Y no se olvide que le habían impresionado mucho las conferencias y escritos de Lugones en el mismo sentido. Si a esto se agrega que Liqueno coloca el comienzo del pensamiento moderno en la doctrina y la persona de Cristo, era, para él, de capital importancia poner en claro la historicidad de Jesucristo. Cita expresamente a Strauss y a Renán, no olvida a Harnack ni a Loisy y a otros de menor importancia como Bossi⁴⁰ que, en general, coincidieron en la reducción del Evangelio a un conjunto de mitos y a la persona de Cristo a persona puramente humana. Todos los testimonios, comenzando por Flavio Josefo y Tácito, son tenidos en cuenta con seriedad y erudición; una vez superado este escollo, Liqueno expone la doctrina filosófica

las obras de Bonitz, Grote, Lutoslawski y Windelband y, sobre Aristóteles, Liqueno conoce la existencia de la edición de Bekker-Brandiss y cita las obras de Lewes, Maier, Siebek, Trendelenburg.

El P. Liqueno dedica unas páginas sobre la filosofía oriental y las obras que cita son: H. T. COLEBROOKE, *Essai sur la philosophie des hindous*, 2 vols., trad. de P. Pauthier, Didot, París, 1833-7; WILLIAM TURNER, *History of Philosophy*, London, 1903; indica expresamente la traducción italiana de esta obra por G. Oliosi, Verona, 1905; Liqueno no es preciso en la citas, pero indica la obra de MAX MÜLLER sobre la filosofía de la India (debe tratarse *The six systems of Indian philosophy*, 1899, que no creo que se dispusiera de ella en Córdoba en ese tiempo); en cambio es más convincente la referencia a ABEL RÉMUSSAT, *Nouveaux Mélanges*, I, París, 1829 y la obra de CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Freiburg i.B., 1887-89, es conocida por Liqueno en la traducción francesa, 1904.

En cuanto a los Padres de la Iglesia, el P. Liqueno hace expresa y necesaria referencia a la Patrología de Migne (que estaba en la Biblioteca Mayor de la Universidad desde 1914) y cita los compendios de J. FESSLER-B. JUNGSMANN, *Institutiones Patrologiae*, 2 vols., Innsbruck, 1890-1896; también O. BARDENHEWER, *Patrologie*, Friburgo, 1894, trad. cast. de J. M. Solá, Barcelona, 1910. En cuanto al período escolástico-medieval, parece ser el aspecto más fuerte pues hace referencia a las obras de Grabmann, Haureau, Rousselot, Denifle, Baeumker, Jourdain, Rémuissat, De Wulf, Mandonnet, Duhem, etc. Le fue familiar el libro de Maurice de Wulf sobre la filosofía de la Edad Media y otras obras del maestro belga. Ya sabemos que también conoció perfectamente obras de Gemelli y del Cardenal Mercier. Liqueno está al tanto del avance de la investigación en historia de la filosofía medieval, sin ser él, por cierto, un medievalista. Ha comprendido que el pensamiento católico puede asumir todo cuanto existe de positivo en lo moderno sin ceder en lo esencial.

⁴⁰ *Historia de la filosofía*, I, ps. 135-6; cuando Liqueno se refiere al modernismo, piensa principalmente en DAVID F. STRAUSS (1808-1874) y su *Das Leben Jesu, Kritisch Bearbeitet*, 1835; tiene presente la *Vie de Jesus*, París, 1863, de E. RENAN; aunque indirectamente, AD. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900, trad. francesa, París, 1902 y 1904; principalísimamente a ALFREDO LOISY (1857-1940), *L'Evangile de l'Eglise*, 1902 (contra Harnack pero más modernista que aquél si cabe), *Autour d'un petit livre*, 1903. Como se sabe, la mejor obra sobre el modernismo es la Encíclica de Pío X, *Pascendi* (1907) y el decreto *Lamentabili* (1907). Para una buena exposición integral, Cfr. J. RIVIÈRE, "Modernisme", *Dicc. de Theol. Cath.* (A. Vacant-E. Mangenot), vol. X, col. 2009-2047, París, 1928.

supuesta en la doctrina de Cristo. Ante todo, "la fe no destruye, sino (que) completa y perfecciona la naturaleza"; de ahí que ciertas verdades fundamentales del Cristianismo sean también verdades naturales; además, "la filosofía cristiana no niega el objeto y la finalidad de la filosofía, sino que abre nueva senda, nuevo método para llegar al conocimiento de las mismas verdades"; en este sentido, la filosofía cristiana no es distinta de la antigua pero sí más perfecta; en tercer lugar, "la fe y la razón proceden de Dios, fuente de verdad"⁴¹. Así, la filosofía cristiana no es distinta en cuanto a la objetividad y a la forma, pero sí es nueva en cuanto a la materia y a sus soluciones... La doctrina cristiana no podía constituir, por cierto, un sistema ordenado y sistemático; y de esto se encargó la Patrística primero y la Escolástica después. Sin detenernos en ellas, ni considerar su exposición bajo la influencia de Duhem, Mercier, de Wulff, Gemelli, el P. Liqueno hace notar, respecto de la Escolástica, "la unidad, la solidaridad doctrinal, la encadenación rigurosa de las ideas fundamentales". Más aún: "sistematizó la doctrina cristiana y puso al servicio de la ortodoxia las energías de la filosofía"⁴². Liqueno defiende la Edad Media de los ataques conocidos y sostiene que "no fue época oscura aquella, sino de florecimiento intelectual"⁴³; y, al mismo tiempo, nótase un esfuerzo por conciliar en lo posible el tomismo con las líneas esenciales del pensamiento de San Buenaventura y Duns Escoto. Lo importante, para el historiador de la filosofía en nuestro medio, es tomar conocimiento del esfuerzo del P. Liqueno por restaurar la Escolástica mostrando su vitalidad doctrinal e histórica en una obra de conjunto. Era la primera vez que se hacía en la Argentina.

b) Crítica a los rasgos esenciales del pensamiento moderno

Como se comprende fácilmente, en los supuestos que el P. Liqueno coloca en la base de su exposición de la historia de la filosofía, se contienen las críticas esenciales del pensamiento moderno que se dirigen, principalmente, al idealismo, al positivismo, al materialismo especialmente el marxista y el utilitarismo. Con la historia a la vista, el P. Liqueno muestra que la filosofía "liberal" (es decir, la filosofía moderna en general), divorciada de la fe ha sido impotente para evitar el desastre del hombre manifestado en la guerra del 14⁴⁴. En realidad, aquella desgracia ha sido el resultado lógico de las premisas de la filosofía moderna, cuyos sofismas han querido probar que no existe lo sobrenatural ni el mismo Dios; pero los hechos se han encargado de mostrar que "sin Dios no es posible la vida social"⁴⁵. Estas afirmaciones del P. Liqueno datan del año 1900 en sus cartas desde Roma⁴⁶. En la *Historia de la filosofía* encuentra la causa remota en el nominalismo y en la demolición de la Escolástica e, igualmente, en la incorporación del protestante "criterio subjetivo"; pasando por alto su extensa exposición de la filosofía del Renacimiento y su lógica atención a la Escolástica española de los siglos XVI y XVII, expone con cierto detenimiento Bacon y Descartes señalando la grave-

⁴¹ *Historia de la filosofía*, I, ps. 158-9.

⁴² *Op. cit.*, I, p. 258.

⁴³ *Op. cit.*, I, p. 267.

⁴⁴ *Impresiones y crónicas*, p. 231, 236, 239, 240.

⁴⁵ "La religión y la cuestión obrera", en *Verdad y Moral*, I, p. 125.

⁴⁶ *Impresiones y crónicas*, p. 425.

dad de colocar el "*cogito*" como "fundamento único" de todo método rechazando todos los demás criterios de verdad⁴⁷. Pero es el idealismo alemán el que recibe las críticas más duras porque es "el que miente más", como alguien dijo agudamente y el que ha producido más directamente la crisis actual⁴⁸. De ahí que Liqueno dedique especial atención al inmanentismo alemán y, aunque Hegel ha sido "el más lógico y profundo", sin embargo, su lógica parece imaginación y su profundidad fantasía: "algunos llaman admirable y de originalidad profunda (la filosofía de Hegel), pero en realidad... no encontramos ni profundidad científica, ni originalidad, ni admirable lógica, sino imaginación viva y sutil que fantasea o sueña con cosa que va colocando en el escenario para formar un drama..."⁴⁹. No es el caso de dejarse deslumbrar por el aparato exterior (que cubre) el panteísmo ateo "y cuya ley de evolución es el absurdo de la negación del principio de contradicción". Más aun: "comprendido el ser y el no-ser, la realidad y la nada en una sola idéntica concepción, se minan los cimientos de toda verdad objetiva y subjetiva". De ahí que toda la filosofía de Hegel haya sido levantada sobre un sofisma y sea, por ello, "una filosofía hueca e inconsistente", llena de "paradojas, de absurdos y de sofismas"⁵⁰. Por medio de su conversión materialista, Carlos Marx, Proudhon, Leroux, llevan estos errores al campo social. Luego del estudio de las derivaciones idealistas del inmanentismo alemán, Liqueno llama la atención sobre Nietzsche que "representa tal vez la última expresión del desequilibrio mental y el comienzo efectivo de la inmoralidad triunfante"⁵¹.

La crisis del pensamiento europeo derivó también hacia el materialismo (Feuerbach, Büchner, Bebel) y el sensismo (Condillac, Cabanis) y, sobre todo, hacia el positivismo (Comte) que es el objeto de la crítica principal de Liqueno en esta parte de su obra, "por la negación del valor de la especulación metafísica y por la abolición de las causas finales"⁵², mirado en general, el positivismo adolece de "incoherencias y contradicciones hasta con la historia" pues ésta última nos muestra un panorama muy diverso del predicado por el evolucionismo sociológico⁵³, especulativamente considerada. "¿qué queda de la filosofía sino una recopilación de datos o leyes aplicadas y experimentadas?". En el positivismo la filosofía pierde su objetividad propia y si es verdad que "las ciencias son distintas por la diversidad de los objetos a que se aplican, tiene, sin embargo, un elemento común que presuponen: *el ser y sus cualidades fundamentales*;" ninguna ciencia particular estudia estas cualidades sino sólo la filosofía⁵⁴. Es pues claro que "el problema de la filosofía no es el de la ciencia" y porque "generalizar no es explicar", siempre resulta vano "elevarse de leyes en leyes" sin alcanzar las causas últimas de los objetos⁵⁴. Tal es la "falacia del positivismo" que Liqueno cree en crisis en el momento en el cual escribe. Por fin, en tres "ótras orientaciones novísimas" coloca Liqueno la filosofía católica como "reacción espiritualista" que

⁴⁷ *Historia de la filosofía*, II, p. 68.

⁴⁸ *Op. cit.*, II, ps. 90-1.

⁴⁹ *Op. cit.*, II, ps. 135-6.

⁵⁰ *Op. cit.*, II, ps. 136-137.

⁵¹ *Op. cit.*, II, p. 149.

⁵² *Op. cit.*, II, p. 162.

⁵³ *Op. cit.*, II, ps. 166-167.

⁵⁴ *Op. cit.*, II, ps. 168-9.

sigue una línea que va desde Balmes y Donoso a los nuevos escolásticos españoles: desde Vico y Rosmini a Gioberti y Ventura y los primeros escolásticos italianos de *La Civiltà Cattolica* seguidos por los nombres ilustres de Liberatore, Cornoldi, la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, Sanseverino, Signoriello, Talamo, Tapparelli, Palmieri, Tongiorgi, Zigliara, Cherubini, Gemelli, todos embarcados en el común propósito indicado por León XIII de "aumentar y perfeccionar lo antiguo" con lo nuevo⁵⁵. Tal es la misión del propio José María Liqueno.

c) La filosofía en la Argentina

Por fin, ya he hecho notar la permanente atención del P. Liqueno al pensamiento argentino hasta tal punto que en los grandes temas de la psicología metafísica y de los problemas sociales que fueron sus temas preferidos, no dejó de citar a los autores argentinos cuando correspondía. En la *Historia de la filosofía* dedicó un buen párrafo a la filosofía en la Argentina en el cual, sin ignorar, por ejemplo, a los positivistas no olvidó a los pensadores católicos como ha sido sistema en otros expositores. Recuerda, por un lado, la tradición de la Universidad cordobesa y, por otro, la del Real Colegio de San Carlos y, más tarde, los primeros iluministas. Recuerda los cursos manuscritos de Buenaventura Hidalgo (1848) los dos volúmenes (hoy inencontrables) del P. Buenaventura Rizo Patrón, los cursos del P. Cayetano Rodríguez (que he expuesto en la segunda parte de esta obra). El generoso Liqueno no olvida a Víctor Mercante, a Matienzo, a Rivarola, Piñero y los positivistas que, sistemáticamente negaron el pensamiento cristiano. No conforme con esto, el optimismo del P. Liqueno se trasunta en su juicio general sobre el país cuando expresa que "relativamente al movimiento científico continental, la Argentina está a la cabeza del mismo en las disciplinas psicológicas y filosóficas"⁵⁶.

Me ha parecido necesario, en el caso del P. Liqueno, detenerme en sus estudios de tipo histórico, por dos motivos: Porque ha sido el primero en escribir una historia de la filosofía desde la Argentina y con criterio nacional y porque también ha sido el primero en iniciar la restauración sistemática de la escolástica tomista, aunque precedido por otros nombres ilustres como el de Nemesio González. Veamos ahora su pensamiento teórico.

III. — EL TEMA DEL HOMBRE EN LA RESTAURACIÓN DE LA FILOSOFÍA Y PSICOLOGÍA TOMISTAS

1. *La metafísica realista y la psicología como ciencia.* *La norma de León XIII*

Liqueno percibe que, en la primera década del siglo, el problema del hombre desde el punto de vista de la investigación psicológica, ha cobrado

⁵⁵ *Op. cit.*, II, ps. 188-196.

⁵⁶ *Op. cit.*, II, p. 196.

particular gravedad debido a su ausencia intencionada de fundamentación metafísica. Esta última ha sido "abandonada por antigua" sin que se haya podido proponer nada en lugar suyo; de ahí la crisis inevitable de la psicología actual "separada de la orientación tradicional y de las teorías escolásticas; aún le resta... buscar el cimiento de principios fijos y definidos, y creemos sinceramente que esta su investigación le llevará... a reconocer su primitivo hogar"⁵⁷. Y tal es el propósito de su reflexión ante las "conclusiones experimentalistas": reencauzar la psicología por el camino del espiritualismo según la norma de la *Aeterni Patris* de León XIII, "acoger con agrado y reconocimiento todo pensamiento sabio, cualquiera que fuera el punto de donde viniera, así como todo descubrimiento útil"⁵⁸.

El primer obstáculo que Liqueno debe sortear es la concepción de la psicología como mera parte de la biología (Sergi, James, Spencer, Wundt) que piensa el "espíritu" como suma de fenómenos. En verdad esta corriente sólo considera los efectos sin preguntarse por las causas, mientras el materialismo no hace ni siquiera esto porque confunde espíritu y materia. Es menester aceptar el concepto propiamente filosófico que considera al hombre *todo entero* sin excluir nada y sin reducirlo a meros fenómenos conscientes. Por consiguiente: "desde que la unidad de la persona humana, no puede concebirse dividida en un cuerpo orgánico, que se rija por leyes mecánicas y en un alma pensante, puesto que es siempre *uno* el que vive y piensa, la noción del alma restringida a la conciencia por los psicólogos modernos, está en desacuerdo con la constitución íntima del hombre"⁵⁹. Aquí se funda la definición de la psicología de Liqueno como "la ciencia que trata del alma como principio de vida, de sensibilidad y de inteligencia"⁶⁰; búscase el sustrato de las manifestaciones o fenómenos de modo de cohonestar "sus conclusiones con las enseñanzas tradicionales" que, es, precisamente, la dirección impuesta por la *Aeterni Patris*. Ni uno solo de los psicólogos y filósofos opuestos deja de ser citado y conocido (Neville, Stuart Mill, Comte, Grasset, Renouvier, Spencer, Binet, Wundt, Ribot, Külpe, Bühler, Sergi, etc.) particularmente en la cuestión del método que no será solamente la observación empírica y la introspección, sino también la introspección provocada (Bernard) en la forma en la cual ha sido defendida por Agostino Gemelli en *Nuovi metodi della Psicologia sperimentale*, dejando abierto el método mismo a la antigua psicología filosófica de modo de acudir a ella en los problemas últimos no resueltos por la psicología experimental⁶⁰. El análisis del fenómeno ha llegado hasta un cierto punto más allá del cual "ha tenido que acudir a la filosofía como última solución" que es, precisamente, lo que indica Gemelli; de ahí que Liqueno anuncie el futuro fracaso de los métodos excluyentemente empíricos y asegure que "la

⁵⁷ *Compendio de psicología contemporánea*, p. 53.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 54; cfr. la Encíclica *Aeterni Patris*.

⁵⁹ *Compendio de psicología contemporánea*, p. 15.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 16.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 22; cfr. de AGOSTINO GEMELLI, *Nuovi metodi e orizzonti della psicologia sperimentale*, Milano, 1912. Tampoco fue extraña al P. Liqueno la obra de Jules de la Vaissiere S. I. (1863-1940) en cuya obra *Eléments de psychologie expérimentale*, 2 vols., Paris, 1912 trató de mostrar la posibilidad de integrar los datos de la psicología positiva con la síntesis doctrinal católica. Era una actitud análoga a la de Gemelli en Italia y de la cual Liqueno se hace eco en la Argentina.

vuelta a la especulación filosófica se hace cada vez más necesaria”⁶², como ya se ha podido observar en Lipps, Stumpf, Schultze, Husserl. Tal hecho viene a significar, para Liqueno, nada menos que “la rehabilitación de la metafísica” que demuestra que existe un orden de hechos mentales distintos de los fenómenos físicos y fisiológicos.

Respecto de la clásica distinción entre hechos fisiológicos y fenómenos psíquicos, Liqueno trata el tema a partir de Baldwin y arremete con seguridad y pasión en el tema central sobre todo deseoso de mostrar cómo la psicología experimentalista “ha sido reducida a una exposición de fenómenos” sin la investigación de las causas, particularmente desde Descartes. Por eso es necesario volver a plantearse el problema total de la naturaleza del hombre para encontrar los fundamentos verdaderos de la psicología y así ve Liqueno las conclusiones del V Congreso de Psicología celebrado en Roma en 1905⁶³. Luego, el camino a recorrer no va ni por el de la escuela escocesa ni por el del positivismo, que conducen a la destrucción de la psicología: “se impone, pues, el estudio amplio de la psicología racional y metafísica, ya que la metafísica es la base esencial de toda ciencia...”⁶⁴.

Con estos supuestos, Liqueno analiza ciertos antecedentes históricos particularmente entre los neokantianos (Meinong, Stumpf, Lipps) y posthegelianos (Zeller, Paulsen) y algunos positivistas como Mach que coinciden en denominar a la psicología como “ciencia nueva” pero que lo es sólo en cuanto desestima la vida espiritual. La reacción idealista no es suficiente, pero deben tenerse presentes los aportes de Dilthey y Brentano. La única escuela que, en verdad, contempla todas las exigencias tanto de la experiencia como de la metafísica es la escolástica y hasta se puede asegurar que las nuevas escuelas, en aquello que discrepan o rechazan de la escolástica, no son exactas. La filosofía escolástica, “monumento prodigioso de paciencia y de genio”, ya había propuesto soluciones concretas para los graves problemas de la psicología; en prueba de ello, Liqueno expone el pensamiento de San Buenaventura en comparación con las oscuridades de la psicología “moderna” que, sin embargo, de acuerdo con los últimos congresos internacionales, parece evolucionar hacia la antigua psicología espiritualista⁶⁵. La separación respecto de ella, llevará a la psicología actual a una crisis segura y la vuelta a sus tesis esenciales será como un regreso al hogar.

Esto es lo que pasa con la escuela psico-espiritualista (Fichte, Weisse y sobre todo Lotze) en la cual encuentra Liqueno aspectos positivos (espiritualidad del alma y su distinción del cuerpo) arruinados por su trasfondo emanatista a partir del Absoluto; porque, como ya se dijo, los pensadores que no están íntegramente en la escolástica no se salvan de errores reprobables⁶⁶. En cuanto al mecanicismo, suprime la realidad funcional del espíritu, que es

⁶² *Compendio de psicología contemporánea*, p. 28.

⁶³ *Op. cit.*, p. 36.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 38.

⁶⁵ *Op. cit.*, ps. 45-51.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 59.

lo que hace en la Argentina el doctor Jakob⁶⁷; lo cierto es que la escuela mecanicista es incapaz de resolver los problemas fundamentales.

Liqueno tiene en gran estima la escuela psicológica realista de Federico Herbart, fundada en la triple base de la metafísica, la experiencia y las matemáticas, aunque no puede evitar "la confusión de las modificaciones, los accidentes y la sustancia; la multiplicación de los seres reales *ad infinitum*"; de todos modos, la psicología de Herbart "representa una reacción saludable contra el idealismo panteísta y la especulación apriorística" buscando un término medio entre materialismo empírico e idealismo⁶⁸. Precisamente de la escuela de Herbart se desprende el desarrollo de la psicología de las razas y pueblos (contra cierto individualismo positivista que admite la existencia de un "espíritu general" como unidad que está en todos (Lazarus, Steinthal, Wastz, Cohen). En cambio, Liqueno aguza su crítica contra la escuela psicológico-experimentalista cuyo método, sobre base comtiana, trata de imponer una "psicología sin alma" (Hoffding); esta dirección, a su vez, se divide en la teoría psico-física para la cual cuerpo y alma son apenas una oposición aparente y fenomenal y la teoría psico-fisiológica para la cual todo se reduce a la sensación, hasta los fenómenos mentales (Wundt). Ante todo, es menester no confundir escuela experimental con el método experimental; la escuela experimental "no sólo es irracional sino que pretende el imposible de estudiar los efectos desconociendo la índole de la causa eficiente que los produce"; aunque como método puede estar de acuerdo con el espiritualismo como escuela son inadmisibles sus teorías "insuficientes para la explicación completa y exacta del gran mundo interior y de sus manifestaciones vitales. Su pecado capital es el exclusivismo que le lleva al materialismo necesario"⁶⁹. De este modo, la psico-física-fisiológica jamás llegará a suprimir la psicología del alma. En el fondo, un método experimental bien aplicado debe orientarse hacia el espiritualismo. Algo análogo orienta la crítica al asociacionismo porque, como lo enseña Mercier, "no hay psicología posible sin un principio aperceptivo, que los psicólogos modernos denominan de buen grado, *espíritu*"⁷⁰. Con la cual cierra Liqueno el aspecto crítico principal, no sin referirse —una vez más— al pensamiento argentino en la materia desde los tratados estudiados en la Universidad de Córdoba, hasta los del Colegio de San Carlos en Buenos Aires y desde éstos, al movimiento general de la ideología y el positivismo posterior. Sostiene que no le alarma la orientación fisiologista y biológica de los estudios psicológicos en el país, porque, "con fe en la probidad científica de nuestros intelectuales, en el anhelo que los guía de esclarecimiento de la verdad, creemos que... esa orientación irá también... acercándose por el encadenamiento lógico de los principios a la orientación espiritualista, para constatarla y corroborarla". De ese modo, espera Liqueno (dentro del espíritu de la *Aeterni Patris*), "proclamar la verdad de los principios escolásticos" depurados de cues-

⁶⁷ *Op. cit.*, ps. FJ-FE. Sigue en este punto al CARD, MERCIER, *Los orígenes de la psicología contemporánea*, p. 67, trad. de P. M. Arnáiz, Sáenz de Jubera hermanos, editor, Madrid, 1901.

⁶⁸ *Compendio de psicología contemporánea*, ps. 73 y 74.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 81.

tiones inútiles y “aumentados con el bagaje de nuevas teorías y conquistas científicas”⁷⁰.

2. La vida, la sensación y la percepción

a) La noción de vida y la escuela de Milán

Cumplida ya la etapa crítica respecto de la psicología de su tiempo y sus implicaciones filosóficas, el P. Liqueno dirige su atención al concepto de *vida*, ya orgánica, ya sensible, ya intelectual y, a su vez, en los planos vulgar, filosófico y científico. En cuanto a lo primero, con la tradición Liqueno señala como propio de la vida y del viviente el moverse por sí mismo⁷¹. Este “movimiento intrínseco” es el “signo distintivo” del hecho de la vida; filosóficamente, la vida es sustancia en acto primero (sustancia viviente) y lo es también en acto segundo (la acción misma); el principio que la produce internamente, permanece en el mismo sujeto que la ejecuta; por eso, el “ser viviente, de donde procede, debe ser: *una sustancia apta para producir una acción inmanente*”⁷². Liqueno piensa, con el Card. Mercier, que ninguna definición de la vida ha captado con mayor exactitud que la escolástica la esencia de la vida⁷³. Y los grados de vida se miden, entonces, “por el grado de inmanencia de su actividad”. Al estudiar la vida sensible sigue Liqueno las tesis tradicionales y distingue, además, entre inmaterialidad y espiritualidad: “Todo lo que es espiritual es también inmaterial; pero no viceversa; puesto que inmaterialidad implica solamente carencia de composición y ausencia de partes, mientras que espiritualidad implica además, inteligencia, raciocinio y libertad”⁷⁴. De aquí se deduce la falsedad de un pretendido espiritualismo animal y Liqueno afronta el caso de los caballos “parlantes” y “pensantes” de Elberfeld (también tratado por Gemelli) al que rechaza con abundantes y buenos argumentos sosteniendo la antigua tesis escolástica que los brutos no son capaces de inteligencia; en este tipo de investigaciones (que me creo eximido de exponer) Liqueno demuestra una información al día y hasta minuciosa haciendo alusión a las publicaciones que permanentemente recibe o consulta⁷⁵. En todos los casos compulsados, Liqueno no encuentra ni siquiera un indicio de inteligencia (en el grado de la mera sensibilidad) ya que la inteligencia se distingue por el juicio, por su capacidad de leer dentro (*intus-legere*) de las cosas, como sabían Aristóteles y Santo Tomás. Infinitamente lejos de ello están los resultados obtenidos en experiencias como la de los “perros pensantes” publicados por Mackenzie en *Archives de Psychologie* (1913)⁷⁶.

b) El conocimiento sensible y el alma

La carencia de la capacidad mental en los animales conduce a Liqueno al estudio de la sensación previa distinción entre sensación cognoscitiva, apetito

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 98.

⁷¹ *Op. cit.*, ps. 100-101; Santo Tomás: “substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam...” (*S. Th.*, I, 18, 2; también, q. 85, 1).

⁷² *Compendio de psicología contemporánea*, p. 102.

⁷³ *Op. cit.*, p. 103; cfr. CARD. MERCIER, *Psicología*, vol. I, ps. 53-60, trad. de Julián Portilla, La España Moderna, Madrid, s/f.

⁷⁴ *Compendio de psicología contemporánea*, p. 107.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 116.

⁷⁶ *Op. cit.*, ps. 122, 123, 232.

sensible y movimiento. La sensación es “un modo de ser, una impresión o modificación del sujeto que siente producida por algo que no es el mismo”⁷⁷. Hay aquí un estado pasivo del sujeto (potencialidad de sentir) y un estado activo (actuación de la potencia) que es el conocimiento. Y lo es en cuanto todo conocimiento se realiza por la “impresión de cierta semejanza de lo que se conoce en el que conoce”, como sostiene la filosofía tradicional suponiendo que *cognitum est ad modum cognoscentis*⁷⁸. Por eso, “si el que conoce es una facultad que penetra la esencia del ser, el *intus-legere* de las cosas, el conocimiento es intelectivo; si no apropia su esencia y la penetra y sólo alcanza a percibir los caracteres y propiedades externas del objeto, el conocimiento es sensitivo, y se realiza por las facultades o sentidos externos e internos indistintamente”⁷⁹. Además, por lo menos los animales superiores, sostiene Liqueno frente al pensamiento moderno que lo deja inexplicado, “perciben en las cosas y objetos ciertas cualidades útiles o nocivas”, es decir, la clásica *estimativa*⁸⁰ que es una suerte de sentido interno por el cual el animal percibe, en la cosa externa, lo conveniente o dañoso no para el singular sino para la especie⁸¹. Este sentido estimativo, siempre asociado a la facultad memorativa, conduce también a Liqueno a mostrar que la sensación no es sólo del alma sensitiva sino del todo del compuesto y, por eso, el sujeto de la sensación no es ni el cuerpo solo ni el alma sola (materialismo puro y espiritualismo puro) sino el compuesto como un todo⁸². Desde esta perspectiva y con gran aplomo encara Liqueno el tema de los caracteres de la sensación, sea la cualidad, sea la cantidad (respecto de la cual utiliza e interpreta los experimentos y la ley de Weber), sea la duración (experimentos de Baldwin y Helmholtz). Con estos supuestos analiza Liqueno el concepto científico de vida que, desde la célula, “forma un todo indiviso, una unidad”; es decir, “unidad orgánica elemental” que indica hacia “una misma unidad de ser y de acción” (Aristóteles)⁸³.

A esta unicidad de un principio vital (alma) llama Liqueno *animismo*, y este principio es el principio tanto del ser cuanto de las operaciones. Por eso somete Liqueno a crítica al fenomenismo (desde Hume a Hamilton) y exige el reconocimiento de la existencia del *sujeto* (yo permanente) de las sensaciones; en ese sentido valora positivamente el aporte de Bergson quien, en *Matière et mémoire* parece comprobar la existencia de la “realidad del yo, sustancia permanente”. Es, pues, necesario, un principio único del crecer, sentir, entender y como la operación específica de todo ente debe ser proporcionada a la **naturaleza de cada uno**, “la sensación (operación específica) debe

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 130.

⁷⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, 12, 7 ad 3; I, 14,6 ad I; véase OCTAVIO N. DERISI, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, ps. 52-54, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

⁷⁹ *Compendio de psicología contemporánea*, p. 131.

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 132.

⁸¹ ARISTÓTELES, *De Mem. et rem.*, I, 451 a 15; SANTO TOMÁS, *In De Mem. et rem.*, lectio 3, nº 349; *S. Th.*, I, 78, 4.

⁸² *Compendio de psicología contemporánea*, p. 134.

informar todo el componente animal, sentidos y órganos, para producir la vida propia e íntegra del mismo animal”⁸⁴. Existe pues, “un solo principio vital en el hombre” (alma y de allí la expresión de Liqueno “animismo”) con la triple virtud de crecer, sentir y pensar. Esta doctrina, tan bien engarzada en la crítica al pensamiento moderno, apóyase en la ontología puesto que todo ente supone la unidad e indivisibilidad de todo ser ya que *ser* y *unidad* se identifican y convierten⁸⁵. Más aún: cuando las propiedades de un ser no están sustancialmente unidas, la noción de una no implica la de la otra; pero cuando están sustancialmente unidas, la noción de una implica la noción de la otra y de ahí que la doctrina del P. Liqueno pueda resumirse en este punto: el alma es una y triple en su virtud. En cuanto al hombre le pertenece “como operación característica y propia el conocer lo universal”, distínguese de los animales con diferencia de naturaleza⁸⁶. Y así, el estudio de la sensación ha conducido a Liqueno a la formulación de su doctrina esencial en todo de acuerdo con la filosofía tomista: “en el hombre existe un único principio vital con la triple virtud de sentir, vivir y pensar; (...) es distinto del principio animal; (...) es inconfundible con las fuerzas físico-químicas de la materia; (...) es intelectual, sustancial y característico en el hombre; (...) es lo que entendemos y significamos con la palabra *alma*”⁸⁷.

c) La percepción como acto del compuesto

Ya se ve que “la primera visión del mundo exterior en el mundo interior” —como agudamente dice Liqueno— es la percepción; pero, para él, es esencial afirmar el valor *objetivo* de la percepción por un lado y, por otro, que es acto de la totalidad del compuesto. A su vez, todos los órdenes del conocimiento por ella se abren para el hombre: el mundo exterior, el yo propio y el absoluto y la percepción es la primera facultad empírica (como dice Liqueno luego de tener presente los estudios de Baldwin); la segunda es la conciencia. Le sigue la razón que se ordena, en cambio, a la elaboración del conocimiento. Lo que debemos retener es que “la percepción supone... dos términos: espíritu y cuerpo, unidos en una acción recíproca”⁸⁸. Por eso, aunque impropriamente hablando, se puede decir que el alma está en cierta dependencia respecto del cuerpo, como a él subordinada, no *in esse* sino *in operari* en lo que hace a su comunicación con el mundo exterior sensible. Esta “dependencia funcional” del alma, pone de relieve que la percepción es este acto de todo el compuesto⁸⁹. Admira el cuidado y la acuidad de Liqueno en el examen histórico del problema de la percepción, con bibliografía adecuada, seria y al día en su momento; sobre todo está muy bien tratada la teoría fisiológica (o fisiologista) porque a través de ella muestra cómo debe ser superada por la doctrina tradicional desde que los fenómenos fisiológicos y psicológicos “se provocan, se

⁸³ *Op. cit.*, ps. 143-144; cfr. CARD. MERCIER, *Psicología*, vol. I, p. 52, 104; ARISTÓTELES, *De anima*, L. 2, c. 1, 412a 413a; SANTO TOMÁS, *In Aristotelis librum De Anima*, L. II, lectio 1.

⁸⁴ *Compendio de psicología contemporánea*, p. 156.

⁸⁵ *Op. cit.*, ps. 157-158.

⁸⁶ *Op. cit.*, ps. 159 y 170.

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 171.

⁸⁸ *Op. cit.*, ps. 176-177.

⁸⁹ *Op. cit.*, p. 178.

compenetran”⁹⁰ y conducen a la confirmación de la percepción como acto del todo.

c. *Naturaleza de la conciencia y crítica al positivismo*

Así como la percepción es el acto por el cual conocemos el mundo exterior, la conciencia es como el “órgano” de la percepción del mundo interior. La conciencia, para Liqueno, es, pues, “el testimonio más fehaciente de la unión” entre alma y cuerpo y no es necesario atender las imperfectas explicaciones de Ribot para fundar aquí la igualdad esencial de todos los hombres entre sí⁹¹. El positivismo no ha podido ofrecer una explicación coherente de la conciencia que, como enseñaron los escolásticos, por un lado es *acto* y por otro *facultad*; como acto “señala lo que sabemos afecta nuestro ánimo y percibimos sus afecciones; como facultad indica la fuerza íntima en virtud de la cual percibimos y reflexionamos sobre nuestros actos internos”. Por eso no debe ponerse distinción real entre conciencia y pensamiento, ya que “el entendimiento volviendo sobre sí mismo se denomina conciencia”⁹². Con lo cual Liqueno remoja el aporte de San Buenaventura que distinguió entre potencia consciente y acto por el cual conocemos⁹³; de donde se sigue la inmaterialidad espiritual propia de la conciencia porque “ninguna potencia... que se conoce a sí misma y reflexiona sobre sus actos, está ligada a la materia”⁹⁴.

El positivismo materialista se equivoca al pensar que la conciencia es el resultado de la evolución de la materia y mal puede ser “una función compleja de las células cerebrales” (Haeckel) porque un órgano compuesto y múltiple como el cerebro, no puede engendrar una facultad simple, una y constante como la conciencia⁹⁵. El P. Liqueno, siempre generosamente atento al pensamiento argentino, somete a crítica al positivismo de los *Principios de psicología* de José Ingenieros, sobre todo su afirmación acerca de la conciencia como una entidad “misteriosa” porque escapa a la experiencia; precisamente estas afirmaciones de Ingenieros prueban, para Liqueno, “que está utilizando la conciencia refleja” pues, además, si conocemos nuestros fenómenos internos, para ello hemos debido valernos de la conciencia⁹⁶. Por otro lado, la moderna doctrina sobre la conciencia, no está disociada de la concepción filosófica, pues mientras esta última considera el “yo” como término de referencia de todos los hechos psicológicos y tal término es una persona, una sustancia indivisible, la actual psicología experimental “comprueba que los estados de conciencia que pueden someterse a la observación son referidos a un “yo”, a un ser (De La Vassiere)⁹⁷. Esto es definitivo contra el positivismo y Liqueno no deja de

⁹⁰ *Op. cit.*, ps. 179-192.

⁹¹ *Op. cit.*, p. 194.

⁹² *Op. cit.*, p. 197.

⁹³ *In Sent.*, II, dist. 39, a 1.

⁹⁴ *Compendio de psicología contemporánea*, p. 198.

⁹⁵ *Op. cit.*, ps. 199-200.

⁹⁶ *Op. cit.*, ps. 201-202.

⁹⁷ *Op. cit.*, p. 203.

reconocer que la conciencia como una "cualidad superior sobreañadida a los fenómenos psíquicos", ha sido aporte de Bergson. En cambio, confunde efecto con causa la tesis que sostiene que la conciencia, una suerte de abstracción, no responde a realidad concreta alguna. Liqueno ya conoce a Freud a quien tiene en cuenta cuando estudia los "estados de conciencia" (conciencia en el sueño, locura, sonambulismo, histeria, hipnosis, conciencia doble) pero que deben ser considerados como disociaciones del sistema principal del cual dependen, es decir, no prueban sino la existencia constante de la identidad personal. Los estados anormales que pueden perturbar y hasta hacer desaparecer la noción habitual del propio yo, solamente prueban que "no es el sujeto quien se multiplica, sino la forma accidental... mientras dure el estado anormal. Varía la percepción de la individualidad, no la personalidad"⁹⁹. Probada así no sólo la existencia sino la naturaleza espiritual de la conciencia, queda expedito el camino para enfrentar el tema de las facultades superiores.

4. El pensamiento y el proceso intelectual

Mientras el pensamiento es considerado por algunos como manifestación de la única actividad consciente, otros lo conciben como una mera síntesis de sensaciones (positivismo, conductismo); por eso, Liqueno se hace cargo de la polémica habida en la *Revue Scientifique* (vol. 1900) entre Richet y Gautier sobre el pensamiento y que llegó a la conclusión —pese al materialismo de ambos— que "ciertas manifestaciones psíquicas son los signos de una potencia que no existe en el orden de las fuerzas materiales"¹⁰⁰. Y esto se comprueba, agrega Liqueno, por un método propio (introspección) que es el testimonio de la conciencia porque un fenómeno interior como el pensamiento es tanto o más evidente como aquello que comprueba la experimentación exterior. Distingamos todavía: una cosa es el pensamiento en sí mismo y otra son sus operaciones. Con estos supuestos y viniendo desde la crítica al materialismo psicologista, es evidente que el pensamiento tiene su objeto propio y adecuado; de modo que así ingresa desde dentro el aporte escolástico dado que el objeto formal (común) del entendimiento es el *ser* o lo verdadero y su objeto formal propio son los *entes sensibles*; su objeto impropio son los entes inmateriales¹⁰¹. De modo que Liqueno hace reingresar todo el aporte de la filosofía tomista y afina cada vez más su exposición mostrando cómo los sentidos presentan los singulares y cómo el pensamiento los despoja de su carácter de individuales para forjar el concepto que es medio de conocimiento (abstracción). Tal es el sentido del *intus-legere* a que nos habíamos referido¹⁰² y, al mismo tiempo, se comprueba cierta "dependencia" del pensamiento respecto del organismo; por eso, el objeto propio del mismo es material y sensible (*quidditas sive natura in materia corporali existens*) a partir del cual se forja el medio formal de cono-

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 206; cfr. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cap. II sobre la multiplicidad de los estados de conciencia); cito por *Oeuvres*, 1602 ps., A. Roinet-H. Gouhier, Edition du Centenaire, P.U.F., Paris, 1959.

¹⁰⁰ *Compendio de psicología contemporánea*, p. 226.

¹⁰¹ *Op. cit.*, p. 228.

¹⁰² *Op. cit.*, p. 231.

¹⁰³ *Op. cit.*, 232 y 122-123.

cimiento que es la especie impresa que la psicología actual denomina "idea habitual" ¹⁰³.

De este modo, equidistante del sensualismo y el espiritualismo exagerado, el P. Liqueno ensaya un análisis psicológico de las operaciones del intelecto y en especial del juicio confrontándolo con el aporte de la psicología experimental de su tiempo (Müller, Messer, Binet, Külpe, Watt, Marbe) y advirtiéndolo que "no es posible reducir el juicio a funciones autónomas o mecánicas"; todo lo cual viene a dar la razón a la antigua filosofía "y a despertar un movimiento hacia la psicología escolástica" ¹⁰⁴. Esto vuelve a poner de manifiesto que la tesis de José Ingenieros que intenta explicar la naturaleza del pensamiento desde el punto de vista fisiológico, son "infundadas, desprovistas de mérito científico y de valor experimental" ¹⁰⁵.

5. La voluntad y la memoria

Los adversarios del pensamiento como realidad espiritual lo son también de la voluntad. Supuestas las "apeticiones espontáneas" de las que también habla Mercier ¹⁰⁶, toda apetición lo es en orden al bien (*quod omnia appetunt*) y, a su vez, el bien sensible es el objeto del apetito sensible y el bien que Liqueno llama "suprasensible" es el objeto del apetito racional o voluntad ¹⁰⁷. La explicación del acto voluntario sigue la clásica doctrina de Santo Tomás (S. Th., Ia, IIae, q. 6 y sgs.) a partir de la presentación del bien por la razón a la voluntad. Liqueno funda esta explicación tomista en la doctrina de los trascendentales (fundamento metafísico) y, por eso, la libertad no es el poder de practicar el mal sino la facultad de querer o no querer un *bien* determinado ¹⁰⁸. La existencia de la libertad, atestiguada ya por la conciencia, ya por el sentido común, ha sido comprobada, no sólo por el análisis filosófico, sino también por la psicología experimental ¹⁰⁹. Como es su costumbre, el P. Liqueno no se conforma con la meditación y reexposición de la doctrina tomista, sino que penetra en la moderna noción científica de la voluntad, aunque, al acbo de su *excursus erudito* y al día, encuentra en las investigaciones y resultados de Gemelli (elementos físicos del acto voluntario, sensoriales, representativos, etc.) una confirmación de la doctrina por él expuesta en el plano metafísico: "la voluntad en sus procesos superiores no está supeditada por movimientos y excitantes físicos y... es necesario entregar a la psicología metafísica su estudio y aprehender de ésta sus leyes y modos superiores" ¹¹⁰. Esto

¹⁰³ Op. cit., p. 235; cfr. SANTO TOMÁS, S. Th., I, 12,4; I, 12,11; De Ver, q. 10, a8; CARD. MERCIER, *Psicología*, vol. 2, ps. 9-12, n° 158.

¹⁰⁴ *Compendio de psicología contemporánea*, p. 246.

¹⁰⁵ Op. cit., p. 251.

¹⁰⁶ CARD. MERCIER, *Psicología*, vol. II, p. 76, n° 183.

¹⁰⁷ *Compendio de psicología contemporánea*, p. 255.

¹⁰⁸ Op. cit., ps. 256-257.

¹⁰⁹ Liqueno cita, para sustentar esta afirmación, la obra de LADD, *Outlines of descriptive psychology*, New York, 1898, que también cita el CARD. MERCIER, *Psicología*, II, ps. 87 y 89, aunque considera otros pasajes diversos a los indicados por Liqueno.

¹¹⁰ *Compendio de psicología contemporánea*, p. 264.

nos llevará de la mano a la necesidad de “admitir una sustancia superior, causante de los actos volitivos, colocados, en último resultado, fuera del alcance de la experimentación”¹¹¹. Por estos motivos fundamentales, la libertad debe ser considerada como “algo no incluido en las fuerzas fisiológicas” y cuyos actos “van reflejando la sustancia espiritual...”¹⁰².

Es lógico que el P. Liqueno dirija inmediatamente tanto su fuerza expositiva cuanto su crítica siempre atenta, respecto de todas las formas del determinismo (científico, fisiológico, psicológico, positivista-lombrosiano) en base a la consideración de las fuentes; Liqueno conoce las actas de los congresos de psicología y, sobre todo, utiliza los congresos de Roma (1885) y Bruselas (1895) para mostrar al lector que en ellas ya se eludían las doctrinas positivistas. Liqueno maneja estadísticas y datos concretos, pero iluminados por cierta vivacidad intelectual que le permite someterlos a crítica. Lo mismo debe decirse de las páginas dedicadas a la memoria, en las cuales acoge, estudia y valora la psicología de Bergson. La consideración empírica de los fenómenos de la retención (con sus condiciones físicas y psicológicas) reconocimiento y localización, le conducen a la comprobación de que la memoria, “al recibir una impresión actual, se constituye *en potencia* para renovar luego esa misma impresión, siendo la reviviscencia de la idea lo que propiamente se designa por *memoria en acto*”¹⁰³. A partir de este momento, la exposición de Liqueno es como la mostración de la vigencia de la doctrina tradicional sobre la memoria intelectual.

6. El alma y la inmortalidad

a) Naturaleza del alma

Con sagacidad, el P. Liqueno señala que Binet y mucho antes que él el propio Comte, han asegurado que muchos fenómenos (como el proceso de ideación) no pueden estudiarse por vía experimental. Las ciencias positivas no pueden conocer por sí mismas un principio allende la experiencia sensible y eso sí lo puede hacer la psicología espiritualista. De ahí que “la naturaleza del principio vital humano no podrá ser conocida por la ciencia experimental”¹⁰⁴, debemos admitir que el alma humana es una “sustancia simple y espiritual”, con lo cual Liqueno vuelve a proponer la tesis tomista pues la sustancia es todo ser subsistente por sí; es decir, es *per se*, pero no *in se* y menos *a se*; no es pues absoluta en sí ni autosuficiente, pero sí es sujeto permanente siempre uno e idéntico a sí mismo, con lo cual se fundamenta la identidad del *yo* como sujeto personal y, por eso mismo, es el alma distinta del cuerpo¹¹⁵.

Esto implica la noción negativa de simplicidad pues el alma excluye toda composición —es decir, no consta de partes en su composición— y, por eso, no

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 265.

¹¹² *Op. cit.*, p. 270.

¹¹³ *Op. cit.*, p. 321.

¹¹⁴ *Op. cit.*, p. 342.

¹¹⁵ *Op. cit.*, ps. 344-346.

cae bajo la observación directa de los sentidos; en otros términos, la simplicidad es una consecuencia de la sustancialidad del alma. Estas nociones fundamentales han sido oscurecidas por los esfuerzos de los psicólogos materialistas y positivistas, pero "la espiritualidad es la gran contradicción de los experimentalistas y la gran afirmación de los filósofos escolásticos"¹¹⁶. Porque es, precisamente la observación y la introspección las que nos conducen a estas conclusiones, sobre todo a la afirmación de que las operaciones del alma no dependen del organismo corporal. Más aún: la espiritualidad supone la subsistencia "y la aptitud de entender y querer independientemente de la materia". La pura observación nos conduce a estas conclusiones y el sentido común, la experiencia y la razón¹¹⁷. Por eso, como los actos revelan la naturaleza del ser y las funciones intelectivas se realizan con prescindencia del organismo corporal, "el alma, fuente y origen de aquellas funciones no puede depender de ningún organismo material". El alma, pues, tiene facultades inorgánicas y "si... la naturaleza de toda potencia se descubre por la naturaleza de su objeto propio, es evidente que el alma no puede pertenecer sino a las categorías de seres espirituales"¹¹⁸. Surge así, una vez más, la contradicción de las tesis sostenidas por Ingenieros en sus *Principios de psicología*, que rechaza *a priori* las doctrinas espiritualistas con su pretensión de que la realidad del alma no se manifiesta a la experiencia actual o posible: "sólo con mala lógica... puédesse llegar a las conclusiones de desconocimiento a que llega Ingenieros"¹¹⁹. Algo análogo pasa con las escuelas materialistas y positivistas a quienes responde Liqueno asegurando que la dependencia psíquica del alma respecto de las condiciones materiales, en modo alguno supone que la *naturaleza* del alma sea material. Sigue nuevamente en esto al Cardenal Mercier¹²⁰ y, con él, combate los mismos enemigos y tiene en cuenta las mismas fuentes, aunque aquí, en la Argentina, las aplica al tardío positivismo de Ingenieros. Ni el positivista argentino ni los europeos han comprendido que "el pensamiento ni exige tiempo ni es forma particular de movimiento"¹²¹, como, contra Herzen, el propio Mercier lo había desarrollado en su obra sobre la filosofía en el siglo XIX¹²². Es claro, "los fisiólogos no nos pueden pedir pruebas experimentales de hechos espirituales e intelectivos, por lo mismo que están fuera de la observación externa"¹²³. Trátase, una vez más, del prejuicio materialista que exige, para los fenómenos psíquicos y espirituales, causas materiales exclusivamente: el positivismo confunde pues es innegable (y propio del compuesto humano) que nunca se ejercen aquellos fenómenos espirituales sin estar acompañados de fenómenos sensibles.

¹¹⁶ *Op. cit.*, p. 349.

¹¹⁷ *Op. cit.*, p. 350.

¹¹⁸ *Op. cit.*, p. 352.

¹¹⁹ *Op. cit.*, ps. 356-357.

¹²⁰ CARD. MERCIER. *Psicología*, vol. II, ps. 175-9, nº 223.

¹²¹ *Compendio de psicología contemporánea*, p. 360.

¹²² Véase del CARD. MERCIER, todo el capítulo sobre el "El pensamiento y la ley de la conservación de la energía", en su obra *La filosofía en el siglo XIX* (ps. 135-50), trad. de Fco. Lombardía, Daniel Jorro, Editor, Madrid, 1943. El P. Liqueno cita por una edición anterior, Madrid, 1904.

¹²³ *Compendio de psicología contemporánea*, p. 361: sobre este tema Liqueno se remite a la obra del Card. Mercier citada en la nota anterior, sobre todo al capítulo sugestivamente titulado: "La psicología experimental y la filosofía espiritualista", ps. 151-190.

b) La inmortalidad personal

De la naturaleza del alma se sigue su inmortalidad; el alma es contingente, pudo no existir “pero exige por su naturaleza existir siempre una vez creada. La inmortalidad... no es carencia de principio sino carencia de fin” ¹²⁴; el alma, pues, es incorruptible *per se* y *per accidens* y no tiende a transformarse sustancialmente, es decir, a ser otra sustancia. El P. Liqueno da la impresión de sostener cierto conocimiento cuasi innato de la inmortalidad, aunque emplea la expresión “parece que” cuando dice que “parece que el creador hubiese infundido su concepto en el corazón de todos los individuos..., como una de aquellas verdades de evidencia inmediata o de origen innato, a fin de que nadie alimentase dudas acerca de su veracidad” ¹²⁵. Quizá sea excesivo hablar de algún innatismo dados los supuestos tomistas de Liqueno; pero sí produce la impresión que considera tan evidente y fácilmente demostrable la inmortalidad del alma para una inteligencia no apartada del sentido común, que le hace prorrumpir en aquella expresión. De todos modos, sus argumentos posteriores son tomistas pues la vida del cuerpo se extingue por la falta de órganos normales y no a causa del alma: “ninguno de los modos de destrucción (dice siguiendo a Santo Tomás) conviene al alma; no el directo, porque intrínsecamente no consta de elementos disolventes; no indirecto, porque no depende de sujeto alguno en su ser, cuya destrucción la hiciera inepta e incapaz de existir. Por consiguiente, cuando se disuelve el compuesto humano, crítico al idealismo de Hegel —pues para él el alma sería Dios mismo— y otro Liqueno esboza los otros argumentos del Aquinate y se pone a sí mismo la dificultad que se seguiría de la misma condición del alma por ser forma sustancial del cuerpo; inclinada el alma a estar unida al cuerpo, sin embargo “en *sí misma*, conservará siempre la virtud de *forma sustancial* para renovar su unión en cualquier instante”; con lo cual no aparece como contradictoria (sino todo lo contrario) la resurrección de los muertos. Y así, por ahora, debe afirmarse que si bien el fin próximo del alma consiste en informar el cuerpo inmediatamente, su fin remoto es la posesión de Dios ¹²⁷.

Los argumentos morales —también tomados de Santo Tomás ¹²⁸— se fundan en los metafísicos; el Cardenal Mercier guía los pasos de Liqueno, sobre todo en este tema y, una vez más, aprovecha la ocasión para dirigir un dardo directa e indirectamente, el alma no sufre menoscabo sustancialmente” ¹²⁶, al positivismo de Ingenieros quien, para Liqueno, sería infiel (como todos los positivistas) al verdadero método experimental que debe reconocer que algo le trasciende ¹²⁹.

Tal es el espiritualismo tomista de Liqueno que surge del “cotejamiento, como él dice, y análisis de los postulados de la psicología moderna y de las

¹²⁴ *Compendio de psicología contemporánea*, p. 371.

¹²⁵ *Op. cit.*, p. 372.

¹²⁶ *Op. cit.*, ps. 374-5; SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, 75, 6; además, CG, II, 79; *Quodl.* 10, q. 3, a 2; *Q. de anima*, a 14; *Comp. Theol.*, c. 84.

¹²⁷ *Compendio de psicología*, ps. 378-379. La fidelidad al tratado del CARD. MERCIER, se acentúa en el tema de la inmortalidad; cfr. *Psicología*, II, p. 256 y sgs.

¹²⁸ Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, 75,6; I-II, 8, 1: CG., 55, 69. La cita de Liqueno (I, 99,1) no corresponde y puede tratarse de uno de los innumerables errores tipográficos de que está plagada su obra.

¹²⁹ *Compendio de psicología contemporánea*, ps. 384-487.

verdades de la filosofía tradicional”¹³⁰; sobre todo, estas conclusiones surgen naturalmente cuando se desarrolla con sinceridad un “estudio integral del hombre”¹³¹ que conduce a la restauración moderna y viva de la filosofía cristiana.

7. Conclusiones histórico-críticas

Para emitir un juicio equilibrado sobre toda la obra del Padre José María Liqueno, es necesario recordar la época en la cual se formó, pensó, enseñó y escribió. Debe ser situada toda su obra entre los años 1900, más o menos, y 1926, que es el de su muerte; pero lo más importante de su obra escrita se produce entre el año 12 y el 18. Su adhesión al tomismo lo sitúa de lleno en el movimiento neoescolástico de principios de siglo con raíces importantes en el siglo anterior; por otro lado, tanto la fecha de sus escritos como su contenido doctrinal, hacen de él, quizá, el primer restaurador de la filosofía tomista en nuestro país. Ya se sabe que algunos otros —como Jacinto Ríos, Fernando Falorni, Mamerto Esquiú, Nemesio González— habían comenzado consciente y críticamente aquella restauración; pero Liqueno es el único que produce una obra sistemática en ese sentido. Después de él, por ejemplo en Martínez Villada, no hay tampoco una obra sistemática y la docencia de Martínez Villada en la Facultad de Derecho apenas comienza en 1918 y alcanza mayor influencia al fundar la revista *Arx* en 1924, dos años antes de la muerte del P. Liqueno. Luego, ha sido el Padre Liqueno el verdadero iniciador de la restauración sistemática del tomismo en Córdoba y, quizá, en la Argentina, con el antecedente de Nemesio González y Jacinto Ríos principalmente.

Nótase en la obra de Liqueno un esfuerzo por conciliar siempre la restauración de la filosofía tomista con la doctrina franciscana. Esto es explicable no sólo por haber sido franciscano, sino porque frecuentemente olvidamos que el florecimiento de la filosofía tomista fue también acompañado por un avance nuevo del pensamiento buenaventuriano y escotista. Las obras completas de San Buenaventura, en edición crítica, terminan de aparecer en 1902 y la gran escribió. Debe ser situada toda su obra entre los años 1900, más o menos, y Es decir, a comienzos de siglo se asiste a un renacimiento de toda la filosofía católica en general, aunque fue el tomismo la corriente de mayor fuerza en todo sentido. El P. Liqueno representa bien en nuestro medio esa situación. Por un lado, la escuela de Milán del P. Antonio Gemelli influye profundamente en él; pero, por otro, es el Cardenal Mercier y la escuela de Lovaina de una influencia determinante. Por detrás de ellos, aparecen todos los escolásticos de fines de siglo que penetraron fuertemente en el siglo XX (Billot, González, Tapparelli, Liberatore, Cathrein, etc.) que conducen a Liqueno —y esto es importante— al estudio directo de la fuente principal: las obras mismas de Santo Tomás.

¹³⁰ *Op. cit.*, p. 388.

¹³¹ *Op. cit.*, p. 391; en el momento en el cual el P. Liqueno escribe las últimas páginas de su obra, el profesor español Pi y Suñer pronunciaba conferencias en la Universidad, sosteniendo la existencia de un orden de lo real inaccesible a la experiencia sensible. El P. Liqueno se hace eco explícitamente (p. 389) como una confirmación de su propia posición metafísica tomista.

¿Cómo se explica entonces el silencio total respecto de la obra filosófica de Liqueno? Es verdad que no le podemos atribuir una gran influencia posterior; pero ya he dicho en diversas ocasiones que el juicio sobre una obra debe tener presente, ante todo, su valor intrínseco. Y éste existe. Por otra parte, una explicación que me parece muy probable respecto del silencio sobre la obra filosófica de Liqueno, es la humildad personal del franciscano. Nadie en el mundo "promocionó" menos (como se dice ahora) sus obras que el P. Liqueno. Además, es un hecho que era muy respetado y considerado en cuanto historiador; pero no en cuanto filósofo. Es también un hecho que quedará quizá sin explicación que los profesores y personajes importantes del medio no pararon su atención en este aspecto de su vida; en algunos, fue ignorancia; en otros, falta de comprensión de la misión del P. Liqueno como restaurador; en otros, quizás el desprecio que nace del orgullo vacuo. Liqueno pensó y escribió, enseñó y difundió en lo posible su pensamiento, con regularidad; en ese sentido —si aceptara por hipótesis la errónea tesis que habla de "fundadores" de la filosofía iberoamericana en este siglo— Liqueno sería, con justos títulos, un "fundador". Claro que no lo fue: en cierto sentido, el P. Liqueno se sentía —y era— un continuador de la mejor tradición franciscana de Córdoba.

La labor filosófica del P. Liqueno fue eminentemente constructiva; pero tuvo siempre un enemigo al cual dirigió sus críticas: el inmanentismo en todas sus formas. En el plan predominantemente teórico, el hegelismo del cual tenía un conocimiento bastante aceptable para ese momento; además, y no en una línea divergente sino de cierto acuerdo subyacente con el hegelismo, el positivismo. En el plano predominantemente práctico porque estaba referido tanto a la filosofía moral como a la sociedad civil, el otro enemigo fue el socialismo, especialmente el marxismo. Desde el punto de vista cronológico, con el antecedente de Feliciano Barbosa, por ejemplo, quizá se puede afirmar que Liqueno fue el primer crítico que tuvo el marxismo en la Argentina. Todos estos problemas y actitudes deben ser vistos con perspectiva histórica. El mismo Liqueno lo hizo conscientemente; y tanto, que escribió la primera historia de la filosofía pensada y publicada en el país. A esto debe agregarse, en honor del P. Liqueno, que en cada tema que trató, en cada problema que encaró, se ocupó especialmente de los autores argentinos que, desde diversas y contrarias posiciones, se habían ocupado del tema o del problema. Esto es ejemplar en un país donde acostumbra los autores de filosofía, ignorarse mutuamente. La humildad y la objetividad de Liqueno hicieron que jamás olvidara a quienes, como él, habían pensado sobre el mismo tema en la Argentina. Detrás de toda su obra, palpita el alma del apóstol preocupado por hacer llegar a todos la Verdad, alimento esencial de la inteligencia y alegría del corazón cristiano.

ALBERTO CATURELLI
Universidad de Córdoba
 CONICET

LA REDUCCION DE LA METAFISICA CLASICA EN SCHELLING

1) *Filosofía y existencia*

En el último período de su filosofía ¹ Schelling afirma que la existencia tiene carácter infundado y se sustrae a la aprehensión racional. Desde este punto de vista interpreta toda la Metafísica clásica, por la cual hay que entender la pretendida por Aristóteles, en la edad antigua, y continuada en la Escolástica. Toda esta Metafísica adolece, a juicio de Schelling, de un defecto capital: el de haber racionalizado la existencia, el de haber sustituido lo real por el concepto lógico, a pesar de que esa tradición filosófica creyera lo contrario.

La existencia "tiene naturaleza extralógica" ² y está fuera de toda explicación o concepción esencial. La filosofía, como ciencia explicativa estricta, se retrae al puro ámbito del pensar:

"Todo lo referente a la existencia es más de lo que se puede conocer a partir de la mera naturaleza y, por lo tanto, con la pura razón. Con la mera razón yo no puedo reconocer siquiera la existencia de una planta, la cual, si es real, necesariamente es en un lugar determinado del espacio y en un punto concreto del tiempo. La razón puede reconocer por sí misma, bajo determinadas condiciones, la naturaleza de esta planta, pero jamás su ser real, actual y presente" ³.

Cuando el pensamiento racional se esfuerza en sobrepasar este límite propio, no capta en absoluto la existencia real, sino una abstracción quimérica o una osatura exangüe. El ámbito infundado de la existencia debe ser supuesto para tematizar tanto la doctrina del hombre (Antropología) como la doctrina de Dios (Teología).

Para la Antropología el hombre real es inconcebible, o mejor, "lo más inconcebible" del mundo ⁴. Como el existir tiene que ser captado en su amplitud e ilimitación, también el existir humano ha de ser captado en todos los contrastes de su naturaleza. La Metafísica clásica intenta fundir esos contrastes, que son reales oposiciones; pero al fundirlos se margina de cualquier acceso a la existencia. La riqueza inconmensurable del existir se expresa antropológicamente

¹ Conf. CRUZ CRUZ, JUAN, "Estructuración de la filosofía positiva de Schelling". *Anuario Filosófico*, X/2, 1977, 185-193.

² *Philosophie der Offenbarung* (cit. *PhO*), t. XIII y XIV de la edición de *Schellings Werke*, editadas por K. F. A. Schelling (1856-1861). Por brevedad, el t. XIII se citará como I, y el XIV como II. *PhO*, I, 95.

³ *PhO*, I, 172.

⁴ *PhO*, I, 7.

en la voluntad. Para Schelling, "el querer es el fundamento de toda naturaleza"; y la voluntad "está extendida por toda la naturaleza, desde el grado más bajo hasta el más alto"⁵. En última instancia no hay más ser que el querer: *Wollen ist Ursein*. Este querer fundamental forma parte del oscuro fondo originario de la existencia. El querer no es un acto que arranca de una voluntad consciente e individual, sino un principio oscuro que domina al individuo y que está en el comienzo de todas las creaciones.

La razón (*Vernunft*) puede edificar solamente una "filosofía racional", llamada también por Schelling "negativa". Pues bien, el impulso que nos lleva a trascender esa filosofía racional se llama justamente "voluntad" (*Wille*). La razón o el espíritu (*Geist*) que establece sobre sí mismo el pensar tiene que fracasar necesariamente. Porque el pensar originario no es propiamente un acto de la razón (o del espíritu), sino un acto de la voluntad existencial. Hay, por lo tanto, una dimensión profunda del pensar (*Denken*) que no se agota en racionalizar, porque es más originariamente un "pensar la existencia", vinculado al querer. Este pensar existencial funda otro tipo de filosofar, que se plasma en lo que Schelling llama "filosofía positiva". Los medios para hacer frente a su tarea no los puede recibir de la filosofía negativa; la positiva tiene que creárselos por sí sola;

"La positiva no recibe necesariamente de la otra su propia tarea, ni es fundamentada necesariamente por ella. La positiva puede comenzar puramente por sí misma, por ejemplo, con la mera afirmación: yo quiero lo que está por encima del ser, lo que no es el simple ente, sino más que él, el señor del ser (*Herr des Seins*). Y es que está autorizada a partir de un simple querer en cuanto filosofía, es decir, en cuanto ciencia que se determina libremente a sí misma su propio objeto, como filosofía que ya en sí misma y según su propio nombre es un querer"⁶.

El carácter extralógico de la existencia real repercute también en la Teología, cuando ésta interpreta el proceso de la revelación cristiana. Esta revelación puede ser vista de dos maneras: como *doctrina* y como *hecho histórico*. Si la revelación se interpreta desde el mero ángulo de la razón se tenderá a subrayar la doctrina cristiana frente a los hechos históricos narrados (nacimiento, pasión y resurrección de Cristo). Al revés, cuando la razón pasa a segundo término, se destacarán los hechos históricos frente a la doctrina. Schelling, como teólogo que era, coloca los hechos históricos en el punto central de su interpretación: "Lo esencial del cristianismo es justamente el carácter histórico que tiene":

"El verdadero contenido del cristianismo es una historia en la que está comprometido lo divino mismo, una historia divina [...]. Sería una mala explicación la que pretendiera distinguir lo doctrinal y lo histórico y tratara solamente lo primero como esencial, como el contenido específico, y lo histórico, por el contrario, meramente como forma o revestimiento. El elemento histórico no es algo accidental a la doctrina, sino que es la doctrina misma"⁷.

⁵ *PhO*, I, 207.

⁶ *PhO*, I, 93.

⁷ *PhO*, I, 195.

2. Filosofía primera y Filosofía segunda

La filosofía que se mueve en un ámbito puramente racional no penetra en la realidad. Es lo que ocurre en la Metafísica clásica (antigua y moderna), la cual ha dejado el pensamiento desconectado de la vida:

“Ninguna filosofía hasta hoy ha llegado a las cosas mismas, es decir, a una ciencia auténtica y real; más bien, la filosofía se quedó siempre estancada en los preliminares de la verdadera ciencia real [...]. La filosofía ha sido hasta ahora una simple tangente de la vida humana, la ha llegado a tocar, pero luego se ha desplegado simplemente junto a ella en paralelo”⁸.

Como hemos dicho, Schelling llama “filosofía positiva” al proceso pensante que abraza la realidad en la plenitud de sus contrastes. El pensar de la Metafísica clásica sería, en cambio, una filosofía negativa.

Pero la tarea que Schelling se propone realizar, a saber, captar la realidad en su efectividad y no sólo en abstracciones, se le presenta como un asunto que tiene que ver con la religión; porque el conocimiento de la verdadera realidad es, para Schelling, un conocimiento de la realidad religiosa, expresada en la revelación cristiana. Se llega, pues, a la verdadera realidad si tenemos categorías religiosas. El carácter extralógico de la existencia, de un lado, y la impotencia de la razón para descifrar el verdadero ser, de otro lado, reclaman este proceder.

De manera general la filosofía negativa puede considerarse como una “introducción” a la positiva; no es que le dé a ésta su tarea; lo que le ofrece es un objeto que ya no es en ella cognoscible:

“Para la culminación de la filosofía son necesarias ambas, la positiva y la negativa. Pero la positiva no ciertamente en el sentido [...] de que esté fundamentada por la negativa o que sea una mera continuación de la negativa; puesto que en la filosofía positiva tiene lugar otro *modus progrediendi* completamente diferente. Sería necesario que la filosofía positiva fuera fundamentada por la negativa únicamente en el caso de que la filosofía negativa consignase a la positiva su objeto como algo ya conocido, con el que la otra ahora pudiera iniciar sus propias operaciones. Pero no es esto lo que ocurre. Lo que se convierte en objeto propio de la filosofía positiva está en la otra como aquello que no es ya cognoscible... En su final, la filosofía negativa contiene la exigencia de la filosofía positiva y, siendo aquella precisamente consciente de sí misma, comprendiéndose plenamente a sí misma, tiene la exigencia de poner fuera de sí la filosofía positiva [...]. No es el caso que el final de la filosofía negativa sea el comienzo de la positiva. La negativa entrega a la positiva lo que en aquella es último solamente como tarea, no como principio”⁹.

Esta anterioridad de la filosofía negativa permite que ella sea calificada como *prima philosophia*, la cual se mueve solamente en el ámbito del pensamiento racional. La filosofía negativa obtiene su objeto como idea, en el puro pensar, lo analiza y lo explica. Nace inmediatamente del pensamiento; y también

⁸ PhO, I, 178.

⁹ PhO, I, 92.

por ello debe llamarse *filosofía primera*. En cuanto tal, es una ciencia puramente apriórica que alcanza solamente "la posibilidad de las cosas, mas no su realidad existencial"¹⁰. Por ceñirse a lo posible se llama "negativa":

"Es negativa porque sólo se interesa por la posibilidad (por el *qué*); todo lo que ella conoce, únicamente lo conoce fuera e independientemente de toda existencia, en el pensamiento puro; ciertamente se deducen cosas existentes en esta ciencia (si no fuera así sería una ciencia *a priori* y no racional, porque un *a priori* no es jamás sin un *a posteriori*), pero no deduce la existencia de las cosas. Es negativa porque contiene solamente en estado de concepto el último término que es el *actus* en sí (lo superexistente frente a las cosas existentes)"¹¹.

Por eso la *philosophia prima* es una ciencia en la cual no se habla de existencia, de lo que existe realmente, sino sólo de las relaciones que adoptan los objetos en el puro pensar: "y como la existencia es en todo caso lo positivo, a saber, lo que es puesto, asegurado y afirmado, debe tal filosofía reconocerse como puramente negativa"¹². En la necesidad inmanente de su progreso tiene la filosofía racional su verdad; y es tan independiente de la existencia, que lo alcanzado por la razón "sería verdad, aun cuando nada existiera"¹³. En la *philosophia prima* la razón misma conoce a la razón; allí "la razón se confronta siempre sólo consigo misma, es tanto el cognoscente como el conocido y, por ello mismo, ella sola merece, según la materia y la forma, el nombre de ciencia de la razón"¹⁴. La razón es tanto su fuente como su fuerza creadora; y construye su objeto absoluto, el ente infinito, en el proceso mediador de su discurso:

"La razón no es solamente la fuente en la cual esta ciencia bebe, ella es también su fuerza creadora; la razón, es decir, el pensamiento puro que rebasa lo puesto en el pensamiento inmediato; por ello, esta ciencia no es solamente sapiente, sino pensante. No dice: lo extradivino existe; sino: sólo así es posible (sobreentendiendo tácita e hipotéticamente: si lo extradivino existe, únicamente puede existir de este modo, como tal o como cual). Dando al término *a priori* un sentido amplio, se dice que de esta manera de hablar sobre una cosa es una manera *a priori*: al hablar de ella así, determinamos (anticipamos su ser) *a priori*. En tanto que es ciencia *a priori*, será lo que hemos llamado ciencia primera, porque el pensamiento se explicita en ella directamente"¹⁵.

La *philosophia prima* busca a Dios como principio; y tiene tal principio tan sólo como resultado de un proceso pensante; tiene, pues, a Dios como principio, pero no por principio. Sólo la *philosophia secunda*, que para Schelling es precisamente la filosofía positiva, puede tener a Dios como principio y partir de él¹⁶. Esta *philosophia secunda* es la verdadera *setouménē epistēmē*, la ciencia

¹⁰ PhO, I, 75.

¹¹ *Philosophie der Mythologie* (cit. PhM), t. XI y XII de la citada edición. Por brevedad, el t. XI se citará como I, y el XII como II, PhM, II, 563.

¹² *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (cit. ZG), t. X de la citada edición. ZG, 125.

¹³ PhO, I, 128.

¹⁴ PhO, I, 57.

¹⁵ PhM, I, 376.

¹⁶ "...sie das eigentliche Princip nur zum Resultat, dass sie Gott erst *als* Princip, aber nicht *zum* Princip hat". (PhM, I, 366).

buscada; en cuanto tal, no es *primera*, como en Aristóteles, sino la *última*, aunque la más elevada. Una y otra coinciden en ser "filosofía", o sea, ejercicio pensante que se dirige al *principio*, sea que lo alcance en la potencialidad o posibilidad, como lo hace la filosofía racional, sea que lo tome como punto de partida, como ocurre en la filosofía positiva. Por lo demás, Aristóteles no entendía por "filosofía segunda" lo que Schelling entiende por tal, ya que, a juicio de éste, Aristóteles "ignora la ciencia que tiene el principio (Dios) como punto de partida. Aristóteles coloca a la física bajo la rúbrica *deutéra filosofía*"¹⁷.

3. Esencia y existencia. La reducción de la metafísica aristotélica

El intento de la *prima philosophia* tendrá que llegar a un punto en que el pensamiento "quede liberado de todo lo real existente, para escapar a un completo desierto de todo ser, donde debe encontrarse no lo que sea de algún modo real existente, sino solamente la potencia infinita de todo ser, el único contenido inmediato del pensar; sólo por referencia a este contenido el pensar se mueve en su propio oxígeno"¹⁸. Atendiendo a este intento se comprende que el aspecto más importante, por desmesurado, de la interpretación que Schelling hace de la metafísica aristotélica estriba en no haber llegado a comprender la profunda unidad que ella establecía entre experiencia y razón. Además, tampoco pudo superar la dramática escisión que los modernos habían establecido entre esas dos instancias. Aunque admite explícitamente que Aristóteles ha desarrollado un contenido metafísico, éste no pasaría de ser el cumplimiento del programa de Platón, o sea, el desarrollo de una ciencia puramente racional. Para Schelling la razón, desvinculada de la experiencia, comienza con lo meramente potencial, calificado de *sujeto*, para pasar al puro objeto y de aquí al sujeto-objeto. Pero se trata no de lo potencial en la realidad y en la experiencia, sino de lo potencial en la razón. En tanto que Aristóteles comienza también por lo potencial, concordaría plenamente con Schelling; sólo habría que cercenarle a Aristóteles el residuo de la experiencia:

"Por mucho que la vía de Aristóteles difiera de la vía negativa (ciencia racional pura), sin embargo en lo esencial de los resultados nada viene a concordar tanto con la filosofía negativa bien entendida como precisamente el espíritu de la doctrina de Aristóteles"¹⁹.

Mas por fundar su proceso en la *experiencia*, Aristóteles se encuentra con garantía suficiente para afirmar la realidad del último paso (Dios como Acto puro). Y este engarce con la experiencia es lo que precisamente le reprocha Schelling:

"Aristóteles comienza su progresión ascendente con la *potencia* (correspondiente al inicio), en la cual toda oposición está todavía implícita. Esta progresión se concluye en el acto, que, por encima de toda oposición y, por lo tanto, por encima de toda potencia es la entelequia

¹⁷ PhM, I, 367.

¹⁸ PhO, I, 76.

¹⁹ PhO, I, 101.

pura [...] Del seno de la indeterminación e infinitud de la potencia, de lo posible, la naturaleza se va levantando gradualmente hacia su meta final, por la que, como dice, es atraída. Respecto del momento siguiente, afirma que el precedente está todavía solamente en potencia, como no-ente [...] Todo miembro de la serie es en su nivel causa final de todo [...] El inicio es potencia pura y el fin acto puro. Esto último, a su vez, no es un miembro de la serie [...] Aristóteles, lo pone como lo realmente existente (y no simplemente, como hace la filosofía negativa, solamente como idea). Aquí radica, pues, la distinción. Pero Aristóteles tiene esto último como lo realmente existente, sólo porque para él toda su ciencia se fundamenta sobre la experiencia”²⁰.

Aristóteles cree que lo existente es lo poseído por él en el ámbito del pensamiento. Pero en realidad no ha tratado de la existencia; por lo menos de la existencia que funda la filosofía positiva. Lo que Aristóteles llama existencia es lo contingente, cuyo valor se agota en ser aquello de donde se saca el *qué* de las cosas. O sea, para él la existencia es un mero presupuesto; su fin propio es la esencia, el *qué* de las cosas. Ya que la existencia figura como mero punto de partida, lo último será a lo sumo un puro acto que no es utilizado explicativamente como ente realmente existente. El absoluto terminal viene a ser solamente “causa final”: un *telikón*; pero no *poietikón*, creador, principio real eficiente, aunque lo tenga como término real existente. “Sigue siendo para él *fin* y no piensa en ponerlo como inicio, como principio de una explicación real”²¹. De esta suerte, todo el movimiento del mundo se dirige *hacia* ese fin; pero no brota de él como de su principio. El movimiento cósmico se explica no como una acción de la última *énérgeia ón* sobre las cosas, sino como un deseo u *órexis* de las naturalezas inferiores hacia lo más elevado. El Absoluto es “causa” del movimiento en el sentido de la causa final, pero no eficiente; es aquello a lo que todo por sí tiende.

Mas este mismo resultado de Aristóteles es alcanzado por la filosofía negativa de Schelling, la cual intenta lograr la esencia del Absoluto partiendo de una aclaración de la *esencia* de todo ente. Pero esta filosofía no da la actualidad del ser real y de su historia, que es la realidad a cuyo alrededor gira todo. Aristóteles, como la filosofía negativa, terminaba simplemente con el Absoluto, con Dios como final y resultado. Schelling exige a continuación que se tome el Absoluto como comienzo y se derive de él todo ente finito. Una vez que la filosofía ha alcanzado el Absoluto tiene que ofrecer lo positivo y real de todo ser. La Metafísica aristotélica es, como la negativa, meramente *ascendens*, pensamiento que asciende a Dios. La positiva, que falta en Aristóteles, es *descendens*, porque parte del Dios real²².

La distinción entre esencia y existencia, o entre posibilidad y efectividad es la que funda la polémica de Schelling contra Aristóteles, la cual tiene una conexión estrecha con el concepto de experiencia.

Schelling admite dos sentidos de la palabra “experiencia”. Hay una experiencia *de la posibilidad*, dado que el pensamiento es igualmente experiencia:

²⁰ PhO, I, 104.

²¹ PhO, I, 105.

²² PhO, I, 107; 152.

es preciso pensar *realmente* para saber por *experiencia* que lo contradictorio no es pensable; basta intentar pensar simultáneamente cosas refractarias a la unión, para percatarse en seguida de la necesidad de ponerlas en momentos *diferentes* y *no* al mismo tiempo: así obtenemos conceptos simples por excelencia”²³. Y hay, en segundo lugar, una experiencia *de la realidad*: “Por ésta aprehendemos lo que es real y lo que no lo es; es la experiencia así nombrada comúnmente; por la primera, aprehendemos lo que es posible y lo que es imposible, siendo adquirida por el pensamiento”²⁴. Hacer la experiencia *real* del pensamiento equivale a comprobar que cuando buscamos los elementos del ente, nos dejamos guiar por lo que es posible o imposible según el pensamiento. No procedemos arbitrariamente, ni podemos establecer a nuestra guisa los momentos del ente y los momentos de su sucesión. Intentamos realmente por el pensamiento lo que puede ser comprendido como ente.

La *prima philosophia* de Schelling “no tiene por *fuerza* a la experiencia —como por el contrario la tenía en parte la Metafísica antigua—, aunque sí tiene a la experiencia por acompañante”²⁵. La razón no tiene ya junto a sí a la experiencia y, por tanto, surge en pura desnudez o para sí misma, sin la experiencia. Entonces la razón aparece como razón, o sea, se refiere sólo a sí misma, no a algo fuera de sí misma (como pudiera ser la sensibilidad). En esta razón se encuentra el principio incondicionado. En una incondicionada ciencia de la razón, “ésta se confronta siempre sólo consigo misma, es tanto el cognoscente como el conocido, y, por eso, ella sola merece, según la materia y la forma, el nombre de ciencia de la razón”²⁶. Una ciencia pura de la razón parte de sí misma y llega al ente en su totalidad, sin tomar nada de la experiencia.

El ente aquí consignado es el ente en el pensamiento. Schelling sigue la tónica, clásica entre los medievales, de distinguir en el ente dos momentos o elementos: la *esencia* y la *existencia*²⁷. La esencia es siempre la misma en el pensamiento y en la realidad; la existencia es distinta en el uno y en la otra. La filosofía racional busca sólo el *quid sit*, no el *quod sit*; procura el *el Was*, no el *Dass*:

“Son dos cosas completamente distintas saber *qué* es un ente, *quid sit*, y saber que el ente es, *quod sit*. La respuesta a la pregunta «*qué es*» me da a conocer la esencia de la cosa y hace que yo entienda la cosa, que tenga una comprensión o un concepto de la misma o que posea la cosa misma en el concepto. Lo otro, sin embargo, conocer el hecho de *que la cosa es*, no me da un mero concepto, sino algo que va más allá del mero concepto, la existencia (*Existenz*). Aparece claro que es posible un concepto sin un conocimiento real, pero no es posible un conocimiento real sin un concepto. Pues lo que en el acto de conocer conozco existente es el *qué*, el *quid*, es decir, el concepto de la cosa [...]”

²³ PhM, I, 326.

²⁴ PhM, I, 326.

²⁵ PhO, I, 62.

²⁶ PhO, I, 57.

²⁷ *Grundlegung der positiven Philosophie*, editada por Fuhrmans, Bottega d'Erasmus, Torino, 1972, 493 págs. (cit. Gr). Gr, 108.

En cuanto la pregunta recae sobre el *qué*, esta pregunta se refiere a la *razón*, mientras que, por otro lado, el hecho de que algo sea, aunque se trate de algo conocido por la razón, es decir, el hecho de que este algo exista puede enseñárnoslo únicamente la experiencia (*Erfahrung*). Probar que algo existe no puede ser asunto de la razón, pues con mucho la mayor parte de lo que ella conoce partiendo de sí misma es dado ya en la experiencia. Mas para todo aquello que es asunto de la experiencia no hay necesidad alguna de probar que existe; ello está ya en ella determinado como algo efectivamente existente”²⁸.

Esta distinción entre el *Dass* y el *Was* es ilustrada por Schelling con el ejemplo de la planta. Si aprehendo la esencia o el *quid* de una planta, capto también algo real, puesto que la planta no es algo no-existente o quimérico; desde este punto de vista cabe decir que lo real no está frente a nuestro pensamiento como algo extraño, cerrado e inaccesible. El concepto y el ente son una misma cosa, el concepto tiene el ente en sí mismo y no fuera de sí. Pero esta implicación de ente y concepto se refiere sólo al *contenido* del existente real; y el hecho de que ese contenido exista realmente no cambia en nada el concepto del contenido²⁹. *A priori* puede conocerse que en la *serie* de existencias debe darse la planta en general; pero con este conocimiento no se ha ido más allá del simple concepto de planta. “Que haya una planta en general no es contingente, si en general algo existe; no es contingente que en general haya plantas, pero no existe una planta en general, sino solamente esta planta determinada, en este preciso punto del espacio y en este momento concreto del tiempo”³⁰. No se puede probar *a priori*, o partiendo de la razón, que esta planta determinada existe aquí y ahora; sólo se puede probar así que existen **plantas en general**.

Quede, pues, claro que la filosofía racional tiene que ver con el ente y no con meras quimeras; tiene justo que ver con el ente según su *materia* o según su *contenido*. Sólo por la experiencia puede mostrarse que el ente es³¹.

Retomando una distinción muy usada en la escolástica tardía, Schelling recuerda que “Seiendes” (ente) puede utilizarse bien como sustantivo, bien como verbo:

“El sustantivo puede ser también un objeto del mero *pensar*. En tal caso, todo lo que pienso es un ente. El ser como verbo, en el sentido de que este ente también *es*, es objeto de una afirmación y por tanto objeto de un *saber*. Podemos llamar al ente como sustantivo también el ente abstracto; [...] podemos llamar al ente como verbo el existente, el ser-ente, el ente existencial (*das Existierende, das Seiendsein, das existentiell Seiende*). El concepto del ente perfecto no incluye aún el ser existente [...] La ambigüedad de la palabra alemana se puede evitar mejor en latín, donde el ente (*das Seiende*) puede expresarse por *ens*, y el ente perfecto (*das vollkommene Seiende*) por *ens perfectum* o *absolutum*. La palabra *ens* no permite la confusión con *existens*”³².

²⁸ PhO, I, 57-58.

²⁹ PhO, I, 60.

³⁰ PhO, I, 59.

³¹ PhO, I, 60.

³² Gr, 109-110.

(Estas afirmaciones de Schelling podrían haber dado una pista valiosa para traducir a los idiomas del área latina sus obras; pero las traducciones francesas e italianas han tomado bastante en bloque la terminología de Schelling y han vertido en todos los casos *Seiendes* por "existente"³³).

De manera que cuando la pregunta recae sobre el *qué* (*Was*) se refiere a la razón; pero sólo la experiencia nos puede enseñar *que* (*Dass*) algo existe. El error de la Metafísica aristotélica habría consistido en tomar la dimensión esencial como proviniendo fontalmente de la experiencia; siendo así que, a juicio de Schelling, la experiencia es sólo —y a lo sumo— acompañante de lo pensado racionalmente. Tesis ésta vinculada a la afirmación kantiana de que nuestro conocimiento comienza con (*mit*) la experiencia, pero no se origina de (*aus*) ella³⁴.

4. El despliegue nocional de la *Philosophia prima*

Si la razón no supone nada de la experiencia, ¿qué es lo que propiamente supone para comenzar? Se supone a sí misma.

El propósito básico de Schelling es "encerrarse decididamente en la razón y no reconocer nada más que lo que en ella se descubre"³⁵. No se trata de que a la razón se le dé primero un objeto infinito, por el cual ella se constituyera luego como potencia infinita de conocer. Más bien, el contenido inmediato de la razón no es un ente ya hecho, sino la infinita potencia del ente. Para Schelling, la potencia infinita de conocer se da antes de que haya un objeto infinito de conocimiento; y se da justo como potencia de conocer simple e infinita, o sea, libre frente a todo, por nada previamente ocupada:

"Decir «por nada ocupada» equivale a decir por nada real existente [...] La razón está originariamente ocupada por la simple potencia de ser, la cual, precisamente porque es simple potencia, en cierto sentido es = nada; la razón es lo que está abierto a todo, igual a todo (*omnibus aequa*), lo que nada excluye. Pero lo que nada excluye es solamente la potencia pura"³⁶.

La razón, en cuanto desligada de la experiencia, es ciencia pura *a priori*; ello quiere decir que alcanza solamente la posibilidad de las cosas, no su realidad existencial misma. Siendo potencia infinita de conocer, tiene como contenido suyo únicamente la potencia infinita de ser, por la cual se abre lo posible *a priori*.

³³ Para traducir a nuestras lenguas de origen latino lo que entiende Schelling por *Seiendes* en sentido verbal, sería excesivo utilizar la palabra "existente". Mejor sería conservar el término "ente", que, como es sabido, también en latín tiene un sentido verbal; en él se puede seguir connotando la primacía del existir activo, añadiendo "que existe"; *das Seiende*, el ente que existe, puede existir de dos maneras: contingente y necesariamente.

³⁴ KANT, E., *Kritik der reinen Vernunft*, B, 1-2.

³⁵ *PhO*, I, 74.

³⁶ *PhO*, I, 75.

Schelling observa que la filosofía derivada de Kant y Fichte es propiamente no mera *crítica*, sino *ciencia de la razón*, "ciencia en la que la razón debía encontrar por sí misma, es decir, sacándolo de su propio contenido originario, el contenido de todo ser"³⁷. Si se prescinde de las limitaciones o del sujeto en que respectivamente la razón está, ella es "la potencia infinita de conocer, que en su contenido propio y originario, sin ser dependiente de ninguna otra cosa, tiene necesidad de avanzar hacia el todo del ser, en cuanto que solamente el todo del ser (la plenitud entera del ser) puede corresponder a la potencia infinita"³⁸. El contenido inmediato de la razón no es en verdad *objeto*, no es ente, sino tan sólo la infinita potencia del ente³⁹. Ahora bien, no hay una primacía de la potencia infinita del ente sobre la potencia infinita del conocimiento. No es anterior lo real posible a la razón, porque jamás puede ser superada inmediatamente la razón⁴⁰. Si se da la razón, entonces ella no puede estar "ocupada" por nada realmente existente, sino por la simple potencia de ser. La razón en cuanto potencia infinita puede llegar "solamente a lo que es posible *a priori*, posible que luego es ciertamente lo real existente, lo que cae en el ámbito de la experiencia. Pero llega a ello no en cuanto real existente, sino en cuanto posible *a priori*"⁴¹. La razón no se para en el ser o en la cosa existente, sino que busca por detrás de ella; y lo que encuentra es sólo potencia:

"Pero, ¿qué hay aquí *«detrás de una cosa»*? No el ser; puesto que éste es más bien la delantera de la cosa, lo que cae inmediatamente a los ojos y que aquí ya se presupone. Si quiere llegar detrás de una cosa, por ejemplo, de un acontecimiento, esta cosa —en el ejemplo puesto, el acontecimiento— debe serme ya dada. Detrás de la cosa no está, pues, el ser, sino la esencia, la potencia, la causa (todos estos son tan sólo conceptos equivalentes)"⁴².

Se comprende que en la óptica racionalista de Schelling la "causa" sea equivalente a la "posibilidad"; ya Leibniz había dejado establecido que la posibilidad tiene sus razones de existir, las cuales son precisamente los grados de perfección de la esencia, establecidos en la "composibilidad".

Como de suyo la razón es potencia infinita de conocer, su primer intento no es otro que el de salir de esa potencialidad. Pero, ¿significa ello salir a la experiencia y a contenidos sacados de ésta? De ningún modo, sino salir a aquello que queda constituido por la posibilidad de su mera salida. Lo así constituido es tan infinito como la facultad racional; pero también tan vacío de realidad como ella: así se trata de la infinita potencia de ser.

Está Schelling tan convencido de este estatuto potencial de la razón que llega incluso a encontrar en el propio idioma una connotación que verifica su tesis: "La razón, en femenino, alude a su característica de potencia, mientras que el masculino indica el entendimiento (den Verstand), que es *actus*"⁴³.

³⁷ PhO, I, 62.

³⁸ PhO, I, 63.

³⁹ PhO, I, 74.

⁴⁰ PhO, I, 74.

⁴¹ PhO, I, 75.

⁴² PhO, I, 75.

⁴³ PhO, I, 75.

El punto general de partida de Schelling es que si a todo conocer corresponde un ser, por ejemplo, al conocer efectivo corresponde un ser efectivo, también a la infinita potencia de conocer no puede corresponder nada más que la infinita potencia de ser: "y éste es el contenido innato y connatural del conocimiento"⁴⁴. O sea, el contenido originario de la razón no es propiamente el saber, sino el ser, aunque se trate de un ser potencial, correspondiente al saber potencial de la razón. Ello es debido al hecho de que la razón no toca lo existencial real; y dado que lo extraño a lo existencial real es lo posible, la razón tiene por objeto sólo lo posible, o lo que es lo mismo, la esencia. Pero la esencia, considerada en sí misma, exenta de existencia, está completa en sí misma. Por ejemplo, la esencia o la naturaleza del hombre "permanece inmutable aunque no hubiese en el mundo hombre alguno, al igual que una figura geométrica, en sí misma, permanece sin alteración, exista o no exista"⁴⁵. Esta firmeza o inmovilidad de la esencia da lugar a que la razón, en su movimiento deductivo, pueda demostrar, partiendo de la esencia misma, los elementos y las relaciones que estructuralmente implica. El movimiento deductivo no desemboca en la existencia: o sea, ésta no puede ser deducida, como a juicio de Schelling pretendía Hegel.

Schelling está de acuerdo con la afirmación de Hegel, según la cual la razón se debe ocupar del *en sí* de las cosas. Pero este *en sí* no es también el existir o el ser. Hegel se siente capacitado para pasar del *en sí* al existir, pero se equivoca: el *en sí*, la esencia, el concepto, la naturaleza del hombre, por ejemplo, permanecen inmutados aunque no hubiera en el mundo hombre alguno.

"El pensamiento fundamental de Hegel es que la razón se refiere al *en sí*, a la esencia de las cosas; de donde inmediatamente se sigue que la filosofía, en cuanto es ciencia de la razón, se ocupa solamente del *qué* de las cosas, de su esencia"⁴⁶.

El movimiento conceptual, por necesario que sea, tiene sólo una necesidad lógica; las cosas, dentro de ese nivel, tendrán una conexión racional, pero de aquí no se puede concluir que es necesario su existir o el hecho mismo de que existan: las cosas no existen como consecuencia de un movimiento conceptual. Schelling hace ver que *a priori*, por ejemplo, hay un principio cósmico que aparece en el mundo flexionándose en la naturaleza inorgánica, después en la orgánica y finalmente en la animal; pero en todo esto el discurso se refiere únicamente al *contenido* de lo existente: "si se dan cosas existentes, el sentido es que éstas serán en esta sucesión determinada y en ninguna otra"⁴⁷.

Como se puede apreciar, Schelling trasvasa lo intencional racional-trascendentalista al odre aristotélico, de modo que los términos de sujeto y objeto quedan enfundados en los términos aristotélicos de potencia y acto, cuyo origen estaba en el análisis de la experiencia. De ahí el carácter forzado del último

⁴⁴ *PhO*, I, 64.

⁴⁵ *PhO*, I, 59.

⁴⁶ *PhO*, I, 60.

⁴⁷ *PhO*, I, 61.

pensamiento de Schelling; sobre todo cuando lamenta que la "experiencia" aristotélica es insuficiente para servir de apoyo a la filosofía. Reconoce que "Aristóteles se desvinculó de lo meramente lógico y se dedicó por el contrario a lo positivo alcanzable por él, es decir, a lo empírico en el más amplio sentido de la palabra, donde el hecho del *quod sit* es lo primario y el *quid sit* ocupa el segundo puesto"⁴⁹. Mas la existencia que encuentra Aristóteles a través de la *experiencia* "empírica" no es propiamente, a juicio de Schelling, la existencia: "es más bien lo contingente y tiene valor para él sólo en cuanto es aquello de donde sacar el *quid* de las cosas. La existencia es para él mero presupuesto. Su fin propio es la esencia, el *quid* de las cosas"⁵⁰.

"Lo último, que según su naturaleza es el ente en puro acto, no es utilizado por Aristóteles como existente real, sino que evita esto explícitamente, determinando siempre a Dios como causa final [...] sin tratar de hacerlo principio real eficiente, a pesar de tenerlo ya como realmente existente. Sigue siendo para él el *fin* y no piensa en ponerlo como inicio o principio de una explicación real"⁵¹.

Hay, pues, en Aristóteles —según piensa Schelling— una filosofía que, en lo que tiene de *primera*, es sólo *lógica*; y, en lo que tiene de *positiva*, se reduce a la *experiencia contingente*, a la existencia eventual, la cual nunca puede ser tomada como un *prius* para explicar el todo de lo real. "La filosofía de Aristóteles es filosofía lógica, que parte, sin embargo, de lo existente ya dado y, por tanto de la experiencia. Su comienzo es la experiencia, su fin el pensar puro, lo lógico en el sentido más elevado de la palabra"⁵².

Pero una razón supeditada a la experiencia es para Schelling "una razón sierva, una razón que Kant mismo llama instrumental". Schelling exige que la razón "se haga libre y no obedezca nada más que a sí misma, sacando de sí misma la autoridad de sus postulados"⁵³. El objeto de esta razón es el ser perfecto, y fue ya pergeñado por Kant —sin percatarse de su hallazgo, a juicio de Schelling— cuando expuso que el ser más perfecto "debe contener al mismo tiempo la *materia* de todas las existencias posibles"⁵⁴. Kant muestra que esta noción, en la cual la esencia implica necesariamente la existencia, no es de origen empírico contingente, sino que

"proviene de la razón misma y es indispensable a toda determinación de las cosas fundada en el entendimiento [...]; de donde resulta por cierto no la necesidad de su existencia, sino al menos la de su representación, la cual se revela así como una representación que emana naturalmente de la razón, como su producto natural"⁵⁵.

⁴⁸ PhO, I, 61.

⁴⁹ PhO, I, 100.

⁵⁰ PhO, I, 104.

⁵¹ PhO, I, 105.

⁵² PhO, I, 107.

⁵³ PhM, I, 282.

⁵⁴ PhM, I, 283.

⁵⁵ PhM, I, 284.

Al quedar desconectado de la experiencia, el movimiento racional es la mostración que el objeto hace de sí mismo por medio de su propio desarrollo interno, como tal o cual objeto. Se trata de un solo y mismo concepto que se despliega a través de todo el sistema de las cosas "y que, llegando a cada nuevo grado de desarrollo, se determina diversamente, por ejemplo, aquí como materia, o más determinadamente, como planta o como animal, allí como alma humana"⁵⁶. Con un subido acento leibniziano repite esta misma doctrina en un párrafo de su tratado sobre la fuente de las verdades eternas, poniendo en relación cuatro nociones claves: la esencia, la idea, la posibilidad y la verdad eterna:

"Por lo que concierne a las *esencias*, había un principio que no admitía contradicción: *essentias rerum esse aeternas*. La contingencia (*contingentia*) se refiere siempre a la *existencia* de las cosas, pues una planta es contingente aquí y ahora, en este aspecto o momento, en este instante, pero la esencia de esta planta es necesaria y eterna, a menos que deje de existir. De donde resulta evidentemente que las *essentiae rerum* se asemejen a las ideas, en el sentido más o menos platónico de la palabra. Además la esencialidad es independiente de la realidad, mientras la esencia sigue siendo la misma, exista o no realmente la cosa, pues la esencia de un círculo no sufre el menor cambio por el hecho de que yo describa realmente un círculo; de aquí resulta que el dominio de las esencias es también el de las posibilidades, y que todo lo que es posible *de este modo* es igualmente necesario de este modo. Esto nos lleva al cuarto término, el de las verdades eternas. Generalmente se las sitúa en el nivel de las matemáticas. Pero esta noción es mucho más vasta. Si se admite, con Kant, que la más alta idea de la razón es la que abraza todas las posibilidades, debe haber una ciencia que haga reconocibles y distintas estas posibilidades, haciéndolas salir de su estado potencial y realizarse en el pensamiento. Es lo que hace la matemática cuando, por la actividad del pensamiento, realiza o eleva al estado de *actus* lo que es una figura; por ejemplo, la relación entre la hipotenusa y los catetos, en un triángulo rectángulo, sólo existen en *potentia* (en estado de posibilidad). Es evidente, como dice Aristóteles, que lo que existe tan sólo en estado de potencia puede ser hallado una vez que se lo hace pasar al acto. Tal es la vía que debe seguir toda ciencia racional"⁵⁷.

La razón tiene un contenido que es potencia infinita, o sea, aún no determinada; partiendo *a priori* de aquí, puede llegar no sólo a un ente en general, sino al ser total en todos sus grados, al organismo interior de potencias que se suceden unas a otras y que son la clave de todo ser. Pero se trata del organismo interior de la razón misma, la cual no necesita salir de sí para descubrir el contenido de todo ser. Schelling, que había aceptado ya tempranamente el espíritu de la matemática, el método constructivo, aplica ahora estrictamente el principio de la construcción originaria, según el cual el objeto de la construcción no subsiste fuera de la construcción misma; y si se diera fuera, no sería necesario para el despliegue de la razón. Esta puede deducir constructivamente las líneas entitativas que se sigan de la infinita potencia de ser. A tales líneas entitativas llama Schelling, en su *prima philosophia*, *Potenzen* (potencias), remitiéndose expresamente a la aristotélica noción de *dynamis*.

⁵⁶ ZG, 61.

⁵⁷ PhM, I, 575-576.

Esta filosofía primera, o racional, tiene su término más alto en la idea de Dios como *Ideal* de la razón, es decir, como un ser que contiene en sí mismo la materia o las posibilidades de todo ser. Estas posibilidades o *Potenzen* son tres, las cuales se despliegan, a pesar de su aparente filiación aristotélica, bajo el prisma de la dialéctica idealista. La primera Potencia no es todavía ser, sino impulso o posibilidad para ser. Schelling, que asigna la letra A a dichas potencias, califica a la primera negativamente, o sea —A. La segunda potencia es la superación de la primera y, como tal, es positiva: más A. La tercera es la unificación o conciliación (*Vereinigung*) de las dos primeras; es designada como más menos A. Como la primera potencia encierra solamente la posibilidad de ser, Schelling la llama también “poder-ser (*Sein können*)”. La segunda, que ha entrado ya en el ser, es “tener-que-ser” (*Sein müssen*). La tercera, como conciliación de las dos anteriores, es “deber ser” (*Sein sollen*). No oculta Schelling su simpatía por el planteamiento y la terminología de Hegel, llamando a la primera potencia “ser en-sí” (*In sich sein*); a la segunda, “ser fuera-de-sí” (*Ausser sich sein*); y a la tercera “ser cabe-sí” (*Bei sich sein*). La primera es “en sí” porque todavía no ha salido de sí misma y descansa en sí: no es el ser, sino el hambre de ser. Se corresponde, como se puede apreciar, con el comienzo inmediato o la *inmediatez* de Hegel, cuya insuficiencia abre pasos de complementación. Y el siguiente paso es precisamente la “salida” de la *inmediatez*, el extrañamiento respecto del comienzo, el “ser fuera-de-sí”, como también dice Schelling. Finalmente, la última potencia debe conciliar la oposición anterior, debe ser conciliación de lo uno y de lo otro; o como decía Hegel “identidad de la identidad y de la no identidad”.

JUAN CRUZ CRUZ

(Continuará)

NOTAS Y COMENTARIOS

METAFISICA, ETICA Y DERECHO NATURAL

EL PRIMER CONGRESO CATOLICO ARGENTINO DE FILOSOFIA

Entre los días 6 y 8 de noviembre, en el complejo hotelero de Vaquerías (Valle Hermoso) se llevó a cabo el Primer Congreso Católico Argentino de Filosofía, organizado por la Sociedad Católica Argentina de Filosofía que preside el Dr. Alberto Caturelli y cuyos vicepresidentes son los profesores Diego F. Pró (Mendoza), R. P. Gustavo E. Ponferrada (La Plata) y Dr. Edgardo Fernández Sabaté (Tucumán). Este Congreso es resultado directo del magno Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana (21 a 27 de octubre de 1979 en Embalse, Córdoba) que reunió a poco menos de 700 personas de las cuales 131 eran extranjeros de veintidós países de todo el mundo y cuyas Actas —obra colectiva en cinco grandes volúmenes— está en curso de edición. En aquel Congreso se decidió, en asamblea de la Sociedad organizadora, convocar, cada dos años, un congreso nacional católico con el fin de profundizar, desarrollar y difundir la filosofía cristiana. Inmediatamente se llevó a cabo una suerte de encuesta entre los miembros de la Sociedad para determinar el tema y de esa consulta surgieron los dos temas (íntimamente relacionados) que han constituido el contenido de esta importante reunión: 1) *La posibilidad de la metafísica hoy* y 2) *Los fundamentos metafísicos de la ley moral y del derecho natural*.

Mientras tanto, durante la realización, en julio de 1981, del IXº Coloquio Interamericano de Filosofía en San Pablo (Brasil) organizado por la Asociación Interamericana de Filosofía, se convino que este Congreso Católico Argentino, sería, simultáneamente, el XIº Coloquio Interamericano de Filosofía. El Xº Coloquio Interamericano correspondió al organizado por la Fundación "Ser y saber" sobre Filosofía in-sistencial y educación en Buenos Aires entre el 16 y el 18 de setiembre de 1981. De esta manera, los tres simposios se escalonan como preparatorios del Segundo Congreso Mundial de Filosofía Cristiana que se llevará a cabo en Monterrey (México) en 1985. De este modo, el movimiento filosófico católico, tan felizmente comenzado en la Argentina (y expresamente señalado por el Papa Juan Pablo II) se va extendiendo a todo el continente iberoamericano y revierte en la revitalización del pensamiento cristiano en nuestro país. En Vaquerías se reunieron poco más de un centenar de personas para tratar los dos temas que, providencialmente, fueron indicados por Juan Pablo II en su discurso del 13 de setiembre de 1980 en Casteltgandolfo, después de haber sido fijados por los miembros de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía. En el Congreso de Vaquerías se acogieron a algunos representantes de países vecinos: Brasil, Uruguay, Paraguay y comunicaciones de filósofos de Chile y uno de la Universidad de Nueva York. Por expresa disposición de las autoridades del simposio, se prescindió de toda publicidad y, en un ambiente de total recogimiento, dieron comienzo las deliberaciones, puestas bajo la obediencia al Magisterio de la Iglesia.

a) *Método de trabajo*. El número de trabajos recibidos, que casi alcanzó el medio centenar de comunicaciones, se distribuyeron en dos grandes partes

y como se disponía de dos buenos ensayos sobre el pensamiento de Juan Pablo II, se resolvió que, al final del Congreso, ambos constituyeran una sesión de homenaje al Papa. Cada parte, fue precedida por una Conferencia introductoria a cargo de un pensador de relevancia continental y, a partir de ellas, como en un abanico, fueron exponiéndose los demás trabajos.

La ceremonia de inauguración, llevada a cabo el viernes 6 a las ocho horas, consistió en la Santa Misa concelebrada por todos los sacerdotes congresistas y presidida por el Excelentísimo señor Obispo Auxiliar de Córdoba, Mons. Dr. Estanislao Karlic, quien, luego de la lectura del Evangelio, pronunció una medular homilía alusiva al acontecimiento. Inmediatamente después del desayuno, se pasó a la primera sesión del primer tema. El presidente, Dr. Alberto Caturelli, pronunció breves palabras de presentación del Congreso, explicando tanto su génesis cuanto su funcionamiento y colocó al simposio bajo la invocación del Espíritu Santo y la protección de la Santísima Virgen María, a la que declaró Invitada de Honor al Congreso.

b) *Desarrollo del Congreso.* La Conferencia introductoria de la primera parte, estuvo a cargo de Mons. Dr. Octavio N. Derisi, quien se refirió al tema *Del ente participado al Ser imparticipado*, que resume, en buena medida, su pensamiento maduro en metafísica, el que fue seguido con gran atención por los congresistas. La mesa directiva, de esta primera sesión, fue presidida por el profesor Dr. José Pedro Galvão de Sousa (San Pablo, Brasil), actuando como secretaria la Dra. Ana Castro de Cabanillas (Córdoba); dado que la ausencia del prof. Diego F. Pró (Mendoza) había sido forzada por una circunstancia ineludible, su comunicación fue leída por el profesor Francisco Letizia. Fueron escuchadas, después, las del prof. Carlos Kelz (Rosario) sobre las implicancias de la metafísica en el presente y la del Dr. Jorge E. Pagano (Córdoba) acerca de las exigencias metafísicas de la ciencia contemporánea.

Por la tarde, actuando como presidente el Dr. Edgardo Fernández Sabaté (Tucumán) y como secretaria la Dra. Delia Carubini (Córdoba) se escucharon los trabajos del prof. Francisco Letizia (Mendoza) quien mostró los puntos esenciales de la doctrina agustiniana sobre el ser del hombre acentuando su actualidad; a él le siguieron los profesores José Ramón Pérez (Córdoba) sobre la metafísica en la actualidad, Miguel Verstraete (Mendoza) sobre la posibilidad de la metafísica hoy y el prof. Héctor Vargas (Córdoba) quien subrayó con sólidos argumentos la necesidad de la metafísica. Por fin, Antonio Caponnetto (Buenos Aires) intentó una metafísica de la historia de la sociedad a través del estudio de los arquetipos y Capto Borja (Villarica, Paraguay) subrayó algunos aspectos del problema de la necesidad de la metafísica, hoy. Por la noche, poco antes de la cena, se pudo asistir al concierto del Conjunto de Flautas Dulces (de instrumentos antiguos) del Instituto Musical Domingo Zipoli, dirigido por el profesor César Ahumada.

El sábado 7 se inició el día con la Santa Misa concelebrada y presidida por Mons. Derisi. Actuó como presidenta de la mesa directiva la profesora Rosa Andrilli (Santa Fe), actuando como secretario el R. P. Julio Raúl Méndez (Salta). El primer expositor fue el Dr. Cesáreo López Salgado (Córdoba) acerca de la posibilidad de la metafísica después de la "destrucción" y "superación" heideggeriana. Le siguió en el uso de la palabra el Dr. Francisco García Bazán (El Salvador, Buenos Aires) con su trabajo sobre mística cristiana y ontología, en la línea de sus investigaciones más conocidas; por su parte, el prof. José Díaz Araujo (Mendoza) expuso interesantes precisiones acerca de la idea de ser, en la línea del tomismo tradicional. La profesora Silvia Madrea (coautora con la Dra. Archideo) (Buenos Aires) trató el problema de la fun-

damentación ontológica del lenguaje en confrontación crítica con nominalismos actuales.

*

Por la tarde del sábado 7, a las 15 horas, se inició la segunda parte del Congreso, cuya Conferencia introductoria estuvo a cargo del Dr. José Pedro Galvão de Sousa (San Pablo, Brasil), sobre "Os fundamentos metafísicos e a realização histórica do direito natural". La mesa directiva fue presidida por el R. P. Dr. Ismael Quiles S. I. (El Salvador, Buenos Aires), actuando como secretario el Dr. Rodolfo Vigo (Santa Fe); el P. Quiles presentó al Dr. Galvão de Sousa, cuya disertación fue seguida con creciente atención, produciéndose intervenciones, entre las que cabe destacar la de Mons. Derisi.

La primera exposición fue la del R. P. Jesús Muñoz S. I. (San Juan) quien demostró agudo sentido crítico en su estudio titulado "¿Superación del positivismo y del iusnaturalismo?"; el pensamiento tomista mostró su rigor en el trabajo del Dr. Carlos Ignacio Massini (Mendoza) que explicó la categorización metafísica del derecho según Santo Tomás. El Dr. Edgardo Fernández Sabaté (Tucumán) expuso sobre "la positividad del derecho" y la doctora Ana Castro de Cabanillas (Córdoba) lo hizo sobre el concepto de derecho de gentes en Santo Tomás.

Constituyó un momento muy interesante del Congreso la exposición de M. Guillermo Gueydan de Roussel (El Bolsón, Río Negro) sobre Dios, rector de la historia; cerraron las exposiciones de la tarde el prof. Eduardo Borga (Tandil) sobre derecho y moral y el prof. Reynaldo Giret (Villarica, Paraguay) quien expuso sobre los fundamentos del derecho natural, haciendo especial referencia a la influencia del protestantismo calvinista en la corrupción del concepto de derecho natural.

El domingo 8, después de la Santa Misa, el Congreso se dividió en dos comisiones. La primera, presidida por el doctor Carlos I. Massini (Mendoza) actuando como secretario el doctor Miguel Angel Mirabella (Buenos Aires), siendo primer orador el R. P. doctor Ismael Quiles S. I. (Buenos Aires). El p. Quiles, con su habitual claridad y profundidad, expuso sobre "La conciencia moral" y así su tema, junto al del doctor Galvão de Sousa, pudo ser punto de referencia para las discusiones. El profesor Manuel B. Trias (Bahía Blanca) ahondó las relaciones existentes entre ley moral y naturaleza; el doctor Miguel Angel Mirabella, reafirmó con nuevas connotaciones la prioridad ontológica de la libertad moral y el doctor Belisario Ortiz Bustos (Córdoba) propuso el regreso crítico del derecho natural a sus fuentes. En la segunda comisión, presidida por el R. P. doctor Gustavo E. Ponferrada (La Plata) y actuando como Secretaria la profesora María Cristina Araujo (Montevideo), el primer orador fue Mons. doctor Octavio N. Derisi (Buenos Aires), quien trató el tema del fundamento metafísico del derecho natural, haciendo agudas observaciones sobre su relación con el derecho positivo. Le siguió en el uso de la palabra el doctor Pedro Baquero Lazcano (Córdoba), quien consideró los fundamentos metafísicos de la ley moral con referencia al sentido de la historia. Cerró el número de expositores la profesora María Cristina Araujo (Montevideo), desarrollando el original tema de la metafísica del derecho internacional en Juan Zorrilla de San Martín.*

* La brevedad de la crónica impide destacar adecuadamente otros trabajos dignos de mención como los debidos a Thomas Molnar (New York), Marjo E. Sacchi (Buenos Aires), Augusto Furlán (Córdoba), Calixto Camilloni (Córdoba), Mariama Widakowich-Weyland (Buenos Aires), Ricardo Pantano (San Luis), Adalberto Villecco (Tucumán), Ernesto Pueyrredón (Buenos Aires) y otros, que podrán ser leídos en el tomo de las Actas, constituido por un volumen doble (V-VI, 1981-2) de la revista *Filosofar Cristiano*.

c) *Homenaje al Papa y clausura del Congreso.* Reunidos nuevamente la totalidad de los congresistas, ocuparon el estrado los miembros presentes de la Comisión Directiva de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía (doctores Caturelli, Ponferrada, Fernández Sabaté, Carubini) y otras personalidades y representantes de países hermanos (Mons. Derisi, R.P. Quiles, profesores Galvão de Sousa, Giret, Araujo). Inmediatamente, y como homenaje al Sumo Pontífice, expusieron sus comunicaciones el doctor Carmelo Palumbo (U.C.A. Buenos Aires) sobre el trabajo y sus relaciones con el capital en la *Laborem exercens*, y el R.P. Julio Raúl Méndez (Salta) sobre el fundamento de la ética en el pensamiento de Karol Wojtyła.

Acto seguido, el doctor Alberto Caturelli pronunció la relación conclusiva del Congreso sobre el tema "El sentido del apostolado intelectual", que aparecerá como introducción en el volumen de las Actas del Congreso. Inmediatamente, se rindió un sencillo homenaje a Mons. doctor Octavio N. Derisi, con motivo de su designación, por parte del Santo Padre, como Asistente al Solio Pontificio y porque abandonará a fines de diciembre el rectorado de la Universidad Católica Argentina. El propio Mons. Derisi clausuró el Congreso pronunciando las palabras finales.

d) *Conclusiones.* Al considerar al Primer Congreso Católico Argentino de Filosofía en su conjunto, se tiene la impresión de que existe un fuerte ánimo crítico que conduce a replantear los grandes problemas de siempre de la metafísica y de la moral en confrontación con el mundo actual. Es decir, se tiene conciencia de la vigencia de tales temas —los de siempre, como el ser, el hombre, el alma, la inmortalidad, la ley moral, el bien común, Dios— que lejos de haber sido relegados al desván de las cosas "viejas", poseen una vitalidad insoslayable y son los únicos que ofrecen una garantía de sentido al mundo de hoy. Este ánimo crítico fue evidente en el desarrollo del Congreso.

Quizá por eso se puso de relieve, ante todo, la necesidad de ahondar en el propio pensamiento, de volver a las fuentes para progresar, para lo cual es menester evitar los compromisos equívocos que entenebrece la doctrina y corrompen la acción. En ese sentido, fue espontáneamente evidente que la gran mayoría (por no decir la totalidad) de los presentes, está convencida que el pensamiento de Santo Tomás de Aquino es el más adecuado para esta misión esencial, sin eludir a todos los Padres de la tradición cuyo pensamiento es necesario ahondar mediante la investigación más seria y rigurosa. Llena de esperanzas a los filósofos católicos argentinos el testimonio de Mons. Antonio Piclanti, Presidente de la Academia Pontificia Santo Tomás de Aquino (según narraba Mons. Derisi), que sostiene que la Argentina es el país donde más ha renacido el tomismo en la actualidad.

A todo lo dicho es menester agregar —sin detenernos en los aspectos doctrinales originales que el lector juzgará en el volumen de las Actas— que se notó con gran claridad cierto fervor misional de la mayoría de los congresistas en lo que se refiere a la capacidad de la filosofía cristiana para ofrecer al desgarrado mundo actual el único camino de salvación. Pero a esto hay que agregar que es Iberoamérica y su cultura la que espera aportar una cuota esencial. El doctor Galvão de Sousa nos decía: "¡Feliz la Argentina, porque en ella son posibles estos congresos donde se escucha la doctrina integralmente católica!". Tal ha sido el propósito inmediato del Congreso. El fin mediano quizá comienza a realizarse en los signos de renacimiento espiritual que podemos reconocer en la Argentina y que deseamos fervorosamente para toda Iberoamérica. Si es así, el Primer Congreso Católico Argentino de Filosofía ha cumplido su fin.

ALBERTO CATURELLI

BIBLIOGRAFIA

JACQUES MARITAIN, *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, nueva edición, traducción de Eugenio S. Melo y prólogo de Octavio Nicolás Derisi, Club de Lectores, Buenos Aires, 1980, 197 pp.

En estos cuatro ensayos y el apéndice, que forman este libro, se pone de manifiesto el espíritu de Maritain como pensador de honda raigambre tomista, imbuído en los principios del Angélico, pero a la vez atento a los problemas más agudos del alma contemporánea.

En el primer ensayo: "Freudismo y Psicoanálisis"; inspirado en el libro de su amigo Dalblez sobre el tema, Maritain distingue entre el método, la psicología y la metafísica de Freud; y afirma sobre el primer aspecto, que pese a las reservas que su empleo impone es realmente un descubrimiento; otro tanto afirma del aspecto psicológico, pese a la estrechez arbitraria de sus miras limitadas a lo sexual. En cambio, lo que es completamente inadmisibles es la metafísica de Freud por su materialismo determinista.

En cuanto al cuarto ensayo: "Ciencia y Filosofía", Maritain vuelve a los conceptos desarrollados en "Los Grados del Saber" y "Filosofía de la Naturaleza". La ciencia empírica trata de lo *fenoménico* del ser material, mientras que la filosofía trata del *ser* del mismo: el primero aborda el aspecto sensible y el segundo el aspecto inteligible del ser material.

Pero sin duda alguna los dos capítulos principales son el segundo y el tercero, donde Maritain avanza sobre sus estudios anteriores.

En el segundo querríamos llamar la atención sobre su distinción entre "estado nocturno y estado solar" o diurno del signo, que ayuda a una más exacta comprensión de la magia de los primitivos sin deformar los hechos.

En cuanto al tercer capítulo, Maritain admite la posibilidad de una experiencia mística natural, mediante un esfuerzo negativo de todo acto, que nos pondría en contacto con la existencia del yo. Pese a la sutileza de los análisis del filósofo francés, resulta difícil admitir el contacto inmediato con el yo sin acto alguno. En todo caso, esta tesis sería contraria a la sustentada por el propio Maritain en los Grados del Saber.

El Apéndice: "Intuición y Conceptualización" establece una distinción entre la intuición, generalmente auténtica y verdadera, de los grandes filósofos, el hallazgo de su inventiva, y la conceptualización o formulación de la misma en ideas, muchas veces falsas y que deterioran la misma idea central de la intuición.

El libro resulta sumamente atractivo por el estilo, tan rico y desbordante de su autor. Pero la atracción principal es el brillo y la hondura con que son tratados todos estos temas, tan difíciles como actuales.

La obra demuestra una vez más cómo se puede ser fiel a los principios perennes del Aquinate y ser actual, por la manera con que aquéllos se aplican —como perennes o siempre actuales que son— a los problemas de nuestro tiempo.

La obra está precedida y presentada por un Prólogo de Octavio Nicolás Derisi, quien con un estilo sobrio y ceñido, señala los grandes méritos y aportes que la obra de Maritain incorpora a la filosofía contemporánea.

El libro está hermosamente impreso y reeditado por el Club de Lectores que dirige Juan Manuel Fontenla, a quien debemos agradecer los numerosos y buenos títulos con que está enriqueciendo la filosofía y la cultura del país.

E. C. T.



FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES
PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD
BAZAR FRANCES
IMPORTACION - REPRESENTACIONES

Carlos Pellegrini y Rivadavia
1009 Capital Federal
Tel. 35-2021/9

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394 - 1360 - 1364



**Hay una industria
estratégica para la
seguridad y
defensa
nacional**

**y Bagó la
desarrolló en el país.**

Laboratorios Bagó, empresa
auténticamente argentina, ha
consolidado una industria
farmoquímica independiente, de alta
tecnología y vital importancia
estratégica.

Un gran objetivo nacional que
Laboratorios Bagó alcanza con
responsabilidad científica,
experimentada calidad,
capacidad tecnológica y
un continuo esfuerzo de
investigación.

 **Bagó**
Investigación y
Tecnología Argentina

SANCHEZ ELIA PERALTA RAMOS

SEBRA S. C. A.

ARQUITECTOS

**ARENALES 1132
CAPITAL**

**Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca**

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

ADURIZ S. A. I. C. y F.

Tiendas con sucursales

Casa Central:

ALSINA 1382

Buenos Aires

T. E. 38 - 9502

PENSAMIENTO

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

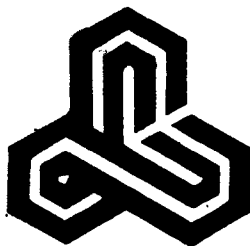
COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

ASTRA

ASTRA

ASTRA

**El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,
con materia prima
nacional**



Ledesma s.a.a.i.

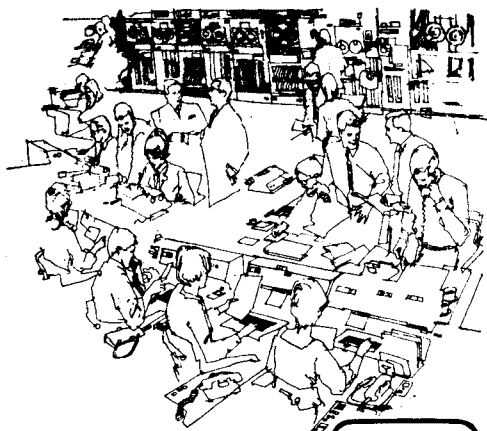
**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZÚCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**

casa central: Cangallo 541 - Buenos Aires casa matriz: Calle 8 esq. 50 - La Plata
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales



BANCO RIO DE LA PLATA

YERBA MATE Y TE

Taragui



Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

40-6789 y 6833



LA OXIGENA
S.A.I.C.

Boulogne Sur Mer 345

ADHESION

**Impreso en los Talleres Gráficos de
UNIVERSITAS, S. R. L.
Ancaste 3227 — Buenos Aires**
